فهرست حاشية شرح العقائد لرمضان افندى

٠٣ بسم الله
٠٥ المتوحد بجلال ذاته
٠٨ و بعد فان مبنى علم الشرايع
١٣ اعلم ان الاحكام الشرعية
١٧ و لان مسئلة الكلام
١٩ و ذلك ان رئيسهم
٠٠ واصل بن عطاء
٢٢ ثم لما نقلت الفلسفة
٢٤ لما كان مبنى الكلام
٠٠ على الاستدلال
٢٥ قال اهل الحق
٢٦ حقايق الاشياء ثابتة
٢٧ و الشئ عندنا الموجود
٣٠ و العلم بها اى بالحقايق
٣٣ خلافا للسوفسطائية
٣٥ و اسباب العلم
٣٧ فيشمل ادراك الحواس
٤٠ ولما لم يثبت عندهم الحواس
٤٢ وان العالم حادث
٤٥ و بكل حاسة منها
٤٧ خبر الصادق بالاضافة
٤٩ فههنا امران
٥١ والرسول انسان
٥٣ والعلم الثابت به
٥٥ وفى المسموع من فى رسول الله
٥٧ واما العقل وهو قوه للنفس
٦٠ و ماثبت منه اى من العلم الثابت
٦٣ والالهام المفسر بالقاء معنى
٦٥ واما خبر الواحد العدل
٦٩ ثم اشار الى دليل حدوث العالم
٧٥ وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر
٧٨ واما ادلة النفى
٨٢ اما الاعراض فبعضها
٨٦ وههنا ابحاث الاول
٨٩ والمحدث للعالم هو الله تعالى
٠٩٢ والواقع الواحد
٠٩٤ واعلم ان قوله تعالى لوكان
٠٠٠ فيهما آلهة
٠٩٩ الحى القادر
١٠٤ وذهاب المجسمة
١١١ ومعنى الجوهر مايتركب عنه غيره
١١٤ و لا يشبهه شئ
١١٨ وله صفات لما ثبت انه
١٢٢ قائمة بذاته
١٢٦ فان ذات الله وصفاته ازلية
١٣٢ تنبيه على الرد على من زعم
١٣٣ و الفعل والتخليق
١٣٥ وهو متكلم بكلام هو صفة له
١٤٣ وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم
١٤٨ وايضا المتحدى به
١٥١ والتكوين وهو
١٥٥ و هذا تحقيق مايقال
١٥٨ وهو اى التكوين غير
٠٠٠ المكون عندنا
١٦٢ والارادة صفة الله تعالى
١٦٣ و رؤية الله تعالى بمعنى
٠٠٠ الانكشاف
١٦٨ ان موسى عليه السلام قد سأل
٠٠٠ الرؤية بقوله رب ارنى
١٧٤ وقد يستدل على عدم الاشتراط
١٧٩ والله تعالى خالق لافعال العباد
١٨٦ وهى اى افعال العباد كلها
٠٠٠ بارادته تعالى
١٨٩ فان قيل فيكون الكافر
٠٠٠ مجبورا فى كفره
١٩٣ فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
١٩٥ وايجاد الله تعالى الفعل
١٩٦ والكسب مقدور
٢٠٠ والامر لايتعلق الا بالحسن
٢٠٥ فان قيل الاستطاعة
٠٠٠ صفة المكلف
٢٠٧ ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه
٢١١ والمقتول ميت باجله
٢١٦ والله يضل من يشاء
٢٢١ مباحث عذاب القبر
٢٢٦ فقال والبعث وهو
٢٢٩ والوزن حق
٢٣١ والحوض حق
٢٣٢ والصراط حق
٢٣٣ والجنة حق والنار حق
٢٣٦ والكبيرة قد اختلف الروات
٢٤١ احتجت المعتزلة
٢٤٣ احتجت الخوارج
٢٤٨ ويجوز العقاب على الصغيرة
٢٥١ واحتجت المعتزلة
٢٥٦ وتحقيق هذا المقام
٢٥٨ وذهب جمهور المحققين
٢٦٠ والاجماع منعقد على الايمان
٢٦٢ حقيقة الايمان لا تزيد
٢٦٥ وقال بعض المحققين
٢٦٩ وبالجملة لايصح فى الشرع
٢٧٣ وذهب بعض المحققين
٢٧٦ وقد ارسل الله رسلا من البشر
٢٧٩ واول الانبياء آدم عليه السلام
٢٧٩ واما نبوة محمد عليه السلام
٢٨١ وانه مبعوث الى كافة الناس
٢٨٤ وافضل الانبياء محمد
٠٠٠ عليه الصلاه والسلام
٢٨٥ والملائكة عباد الله تعالى
٢٨٧ ولله كتب انزلها على انبيائه
٢٨٨ والمعراج لرسول الله تعالى
٠٠٠ عليه الصلاة والسلام
٢٨٩ وكرامات الاولياء
٢٩٣ وافضل البشر بعد نبينا
٢٩٤ وخلافتهم اى نيابتهم
٣٠٢ واما الشورى فالكل
٠٠٠ بمنزلة واحد
٣٠٤ و يجوز الصلوة خلف
٠٠٠ كل بر وفاجر
٣٠٥ ونكف عن ذكر
٠٠٠ الصحابة الا بخير
٣٠٧ و يشهد بالجنة للعشرة المبشرة

٣٠٧ ويرى المسح على الخفين
٣٠٨ ولايبلغ ولى درجة الانبياء
٣١٠ والنصوص من الكتاب والسنة
... تحمل على ظواهرها
٣١١ ورد النصوص بان ينكر
... الاحكام
٣١٣ لايكفر احد من اهل القبلة
٣١٣ وتصديق الكاهن بما يخبر به
٣١٤ والمنجم اذا ادعى العلم
... بالحوادث الاتية
٣١٤ والمعدوم ليس بشئ
٣١٥ وفى دعاء الاحياء للاموات
٣١٦ ويستجاب دعاء العبد
٣١٧ وما اخبر به النبى من اشراط
... الساعة من خروج الدجال الخ
٣١٩ والمجتهد قديخطئ ويصيب
٣٢٠ ورسل البشر افضل من
... رسل الملائكة

مم

م

رمضان افندى على شرح العقايد

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ﴾

الحمد الذى توحد بالعظمة والكبرياء * وتفرد بالوحدة والعزة والبقاء
عجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء * وتحيرت فى بيداء الوهيته آراء
الازكياء * والصلوة على سيدنا محمد خير الرسل وختم الانبياء * رفع بناء
جلالته الى السماء * وعلى آله الاتقياء الكرام * واصحابه الاصفياء
العظام * وبعد فيقول العبد الدنى الى ربه الغنى * رمضان بن محمد
الحنفى غفر الله له ولوالديه * واحسن اليهما واليه * لما رأيت المختصر
المشهور بشرح العقايد كاللآلى والدرر * سايرة فى الآفاق مسير الشمس
والقمر * دايرة بين ارباب البصاير والنظر * وجيز الالفاظ والمبانى
انيق الفحاوى والمعانى * للشيخ الاعظم العلامة * استاد علماء العالم
برهان الشريعة والحق والدين * افضل المتأخرين سلطان المتبحرين
مولانا سعد الملة والدين * اعلى الله درجته فى العليين (اردت ان اشرح له
شرحا مزيلا عن وجنة تراكيبه صعابه * كاشفا عن وجه معانيه نقابه
مغنيا عن بقية الشروح فى الايضاح * اغناء الصباح عن المصباح
ناكبا عن الايجاز المخل والاطناب الممل متمسكا بقول الرسول عليه السلام
خير الكلام ماقل ودل بتوفيق الله وعنايته * واسأله ان يجعل للخواص
والعوام وسيلة الى المقصود التام * انه ولى اعانتى على التوفيق واتمامه

بالخير

بالخير على التحقيق * وهو باجابة الادعية حقيق * والمأمول من المستفيدين
من هذا الكتاب ان لاينسوه فى دعائهم المستجاب انه الميسر للصواب
والفاتح لمغلقات الابواب الله اعلم بالصواب (قال الشارح نور الله
مرقده وفى غرف جنانه ارقده (بسم الله الرحمن الرحيم) مستعينا به
اومتبركا وتيمنا به اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا لموجب الحديث لقوله عليه
السلام كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر اى اجدع البال الحال
والشان امر ذو بال اى شريف ومهم قيل كم من امر ذى بال لم يبدأ بسم الله
فيه ولم يبق ابتر كما انه كم من مبدأ به بقى ابتر والامران محسوسان
لايمكن انكارهما مع ان حديث التسمية ينافى الاول بعبارته ومنطوقه
والثانى بمفهومه المخالف اوالعرفى والجواب عنه يشبه الجواب
عما يورد على قوله عليه السلام حين شكى اليه بعض الصحابة الفاقة فقيل
عليه السلام دم على الطهارة يوسع عليك الرزق فقال كم من مستديم
للطهارة لايترتب كفايته فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه عن الشق
الاول ان البتارة اعم من بتارة الصورة والصحة كالصلوة عند الشافعى
رحمه الله لاتصح بدون التسمية لانها جزء من فرض الفاتحة ومن بتارة
الثمرة او بتارة البركة ولانسلم انتفاء الكل عند عدم البدء به وعن الشق الثانى
وحديث الطهارة ان تخلف الاثر لمانع لاينافى الاقتضاء كما عرف اما عند
القائلين لتخصيص العلة فظ واما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء العلة
ومن المانع هنا كغلبة خيانة نفس قائلها وعند غلبة احد الضدين لايبقى
للآخر تأثير ومن الموانع ايضا غفلة القائل فان الله تعالى لايقبل الدعاء
عن قلب لاه (الله اختلف الناس فى معنى اسم الله تعالى فقيل انه غير مشتق
وهو مذهب اهل الحقايق فيكون اسما علما غير مشتق مختصا بالله تعالى
ومما يدل عليه ان غيره من الاسماء نقل من العرب اشتقاقاتها الا هذا
الاسم لاقبل الرسول ولابعده ولا استعملوا لفظه فى صفة الله تعالى فضلا عن
وضعه صفة للغير وقيل انه مشتق من التوله وهو الفزع اى يفزع اليه فى جميع
الحوايج * اعلم ان هذا الاسم جامع الصفات الالوهية والربوبية وهو
اعظم الاسماء التسعة والتسعين لدلالته على الذات الجامعة لصفات الله

ولم يسم به غيره ايضا (الرحمن الرحيم صفتان مشتقان من الرحمة والرحمن
من ابنية المبالغة وفى الرحيم مبالغة ايضا الا ان فعلان ابلغ من فعيل
لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما فى قطع وقطع وتخصيص التسمية
بهذه الاسماء ليعلم العارف انه المستحق لان يستعان به فى جميع الامور
وهو المعبود الحقيقى الذى هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها
وحقيرها فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق
ويشتغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره وجرهما على الصفة والعامل
فى الصفة هو العامل فى الموصوف وقال الاخفش العامل فيها معنوى وهو
كونها تبعا ويجوز نصبها على اضمار اعنى ورفعها على تقدير هو (الحمد لله)
اردف التسمية بالتحميد فى مفتتح الكلام اقتفاء لما ورد فى الاخبار ومتابعة
لكلام الملك الجبار واداء لبعض حقوق استغرقته من ضروب الاحسان
التى من جملتها التوفيق بمثل هذا التصنيف العظيم الشان وقد دل بلامى
التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص
المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لا ادعاء كما هو مذهب
اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فيرجع المحامد الى
العباد لكن لما كان الاقتدار والتمكن من الله تعالى كان المحامد
كلها مختصة لله تعالى ادعاء معنى الحمد لله كل الحمد له لايشاركه فيه على
الحقيقة سواه لانه المنعم بالذات والمالك على الاطلاق فان قيل قولنا
الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور
الحمد منا حتى يلزم ان تكون حامدين قلنا بان الاخبار من الثبوت حمد
اذ هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا
من الحامدين وانما ترك العطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية لان
النص ورد فى حق الحمد ايضا لقوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدا
فيه بالحمد لله فهو اجزم ورفعه بالابتداء وخبره لله واللام متعلقة
بمحذوف اى واجب او ثابت واصله النصب على انه مصدر فعل محذوف
اى احمد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له دون
تجدده وحدوثه وهو من المصادر التى تنصب بافعال مضمرة لايكاد

يستعمل معها الفعل كشكرا وكفرا اى اشكر شكرا ومنها سبحانك اى
اسبح سبحانك ومعاذ الله اى اعوذ معاذ الله ويجوز بكسر الدال باتباع
الدال اللام وبضم اللام تنزيلا بهما من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة
واحدة ويجوز بنصب الدال على اضمار اعنى (المتوحد بجلال ذاته وكمال
صفاته) ضمن الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات
والوحدة والجلال والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال البراعة
الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله مستهل الشئ اوله يعنى اذا كان
اول الخطبة على وجه يشعر بالتعظيم الى المقاصد كانت تلك الخطبة فايقة
على خطبة الغير المشتملة على ذلك فعلى هذا لايكون بسم الله براعة الاستهلال
ومعنى كون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته وكمال صفاته انهما لايوجدان
فى غيره تعالى لان صفاته تعالى قهرية ولطفية سلبية وثبوتية قديمة
وصفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته
وكمال صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته
بخلاف وحدة غيره المستفاد منه (الجلال مصدر يحتمل ان يكون فى معناه
فيكون اضافة الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى
اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكورة من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته الجليلة وكذا قوله وكمال
صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة بمعنى اللام
واما بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما الصفة
القهرية او الصفة السلبية مثل ان لايكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا
ولا جوهرا ولا عرضا ولا متجزيا ولا متبعضا وغير ذلك من السلوب والمراد
بكمال صفاته اما صفة لطفية او صفة ثبوتية مثل العلم والقدرة والحيوة
وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها كالجهل والعجز
والموت وهى نقايص ولكن التالى ظاهر الاستحالة لانها من امارات الحدوث
فلا يتصف بها فان قيل لايجوز اضافة الذات الى الضمير الذى يعود
الى الله تعالى فى قوله بجلال ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته

غيرنفسه لان المضاف غير المضاف اليه قلنا الضمير يعود الى لفظة الله
تعالى لا الى مسماه فاذا يجوز ان يكون ذاته غير اسمه (المتقدس فى نعوت
الجبروت) من قدس فى الارض اذا ذهب فيها وابعد ويقال قدس
اذا طهر لان مطهر الشئ مبعده من الاقذار والقدس الطهارة والتقديس
التطهير وذلك فى حق العبد تنزيه لافعاله عن كدورات الشهوات المقدس
فى اللغة هو المكان الذى يطهر فيه (النعوت جمع نعت وهو صفة قائمة
بالغير محمولة بالمواطئة على منعوته النعت وصف الشئ بما فيه من الحسن
ولا يقال فى وصف الشئ بما فيه من الذم هكذا قال اهل اللغة والفرق بينه وبين
الصفة ان النعت لابد ان يكون محمولا على منعوته بالمواطئة بخلاف الصفة
فعلم ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا لان كل نعت صفة بخلاف العكس
(وقوله الجبروت والعظموت بمعنى واحد وهو العظمة غير ان فيه شيئا
من المبالغة الدالة عليها زيادة اللفظ وفى اصطلاح الكلام عبارة عن
الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة فى نعوت الجبروت
اضافة المسمى الى اسمه اذا حملت على معناها الاصطلاحى ويجوز ان يكون
من جبر اذا اغنى الفقير ويجوز ان يكون من جبره على كذا اذا اكرهه على ما
اراده (عن شوايب النقص) متعلق بالمتقدس جمع شايبة وهى المخالطة
(وسماته) اى علامات النقص (والصلوة) بالرفع عطف على الحمد
ومعنى الصلوة على محمد عليه السلام اللهم عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره
واظهار دعوته وابقاء شريعته وفى الآخرة شفعه فى امته ضعف اجره
ومثوبته والصلوة مختصة بالرسول ولا يقال على غيره الا على سبيل التبعية
كما يقال والصلوة على محمد وآله والصلوة فعلة من صلى اذا دعا كالزكوة
من زكى كتبتا بالواو على لفظ المفخم وهو ضد الرقيق والعرب يفخمون
الالف الى الواو وانما سمى الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل
اصل صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعله فى الركوع وسجوده واشتهر
هذا اللفظ فى المعنى الثانى وعدم اشتهاره فى الاول وانما سمى الداعى
مصليا تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد (على نبيه) والنبئ بالهمزة
عند البعض على وزن فعيل بمعنى مفعل بكسر العين يعنى ينبئ عن الله تعالى

وقيل فعيل بمعنى مفعل بفتح العين اى المنبئ انباء الله تعالى بالايحاء
وكلا المعنيين صحيحين لان النبى مخبر عن الله ومخبر لان الله تعالى اخبره
بالايحاء والاكثرون على انه غير مهموز من النبوة وهى الارتفاع لانه مشرف
على جميع الخلايق ويقال النباء هو الطريق الواضح يسمى بذلك لانه
طريق الحق الى الله تعالى والفرق بين النبى والرسول ان الرسول ارسل
الى الخلق بارسال جبرائيل عليه السلام اليه عيانا ومحاورته شفاها والنبى
الذى يكون نبوته الهاما اومناما وكل رسول نبى وكل نبى ليس برسول
ومن هذا قال النبى عليه السلام علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل ولم يقل كرسل
بنى اسرائيل (محمد المؤيد) محمد عطف بيان من النبى لان النبى اسم عام
يشمل الكل فبين بقوله محمد عليه السلام ومعناه البليغ فى كونه محمودا
لان التفعيل للمبالغة وللتكثير وهو الذى حمدت عقايده وافعاله واقواله
واحواله واخلاقه (بساطع حججه) من اضافة الصفة الى الموصوف اى
الحجة الظاهرة (وواضح بيناته) جمع بينة وهى فيعلة من البيان لانها
دالة واضحة يظهر بها الحق من الباطل وقيل هى فيعلة من البين اذ بها
يقع الفصل بين الصادق والكاذب (وعلى آله واصحابه) آله
معطوف على محمد والآل لا يستعمل الا فى الاشراف والاهل يستعمل
فى الاشراف وغيرها يقال اهل بيت رسول الله كما قيل والصلوة على محمد
عليه السلام واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز فان قيل
كيف قال الله تعالى آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور فى الكفار
قلنا الشرف يتصور فى الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة اختلف
العلماء فى الف آل قال بعضهم اصله أءل بهمزتين قلبت الثانية الفا لسكونها
وانفتاح ما قبلها كما فى آدم اصله أءدم بهمزتين وقال بعضهم انها منقلبة
عن واو اصله اول من آل يؤل لان الانسان يؤل الى اهله ثم قلبت الواو
الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء
اصله اهل لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب مخرجهما كما قلبت
الهمزة هاء فى قولهم هراق اصله اراق اصحاب جمع صحب والصحب جمع
صاحب من صحب صحبة بالضم وصحابة بالفتح (هداة طريق الحق وحماته)

هداة جمع هاد اى الدالين الحق الثابت الذى لايسوغ انكاره يعم الاعيان
الثابتة والافعال الصايبة والاحوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت
ومنهم ثوب محقق لحكم النسج وحماته بضم الحاء جمع حام وهو من الحماية
بكسر الحاء اى حافظى طريق الحق (وبعد) اى بعد الحمد لله والصلوة
على رسوله (فان مبنى علم الشرايع والاحكام) دخلت الفاء بعد بعد
لمظنة اما قبل بعد والشرايع جمع شريعة وهى ماشرع الله تعالى
لعباده من الدين وفروعه والاحكام جمع الحكم وهو الاثر الثابت بالشىء
نحو الجواز والفساد والحل والحرمة وانما قال مبنى علم الشرايع والاحكام
هو علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية خمسة الكلام والتفسير
والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات
اما التفسير فظ لان البحث فيه من احوال كلام الله تعالى متفرع على
ذاته تعالى واما الحديث فلان البحث فيه عن اقوال النبى عليه السلام
وافعاله متفرع على معرفة النبى عليه السلام المتوقفة على هذا العلم واما
اصول الفقه فلان البحث فيها عن الادلة السمعية التى هى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام فهى راجعة الى الكتاب
واما الفقه فبنى على اصوله (واساس قواعد عقايد الاسلام) جمع قاعدة وهى
الاساس صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات والصفة الغالبة تذكر بلا
موصوف كالنطيحة والذبيحة (هو علم التوحيد والصفات الموسوم
بالكلام) الموسوم صفة علم اسم مفعول من وسمه يسمه وسما وسمة اذا
اثر فيه بسمة وكى (قوله علم التوحيد والصفات اشارة الى ان موضوع
علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته والمراد من العقايد نفس الاعتقاد دون
العمل (المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) المنجى صفة بعد
صفة واللام فى ظلمات تضم وقد يكون باسكان اللام تخفيفا وفيه لغة
اخرى بفتح اللام وانما قال غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ولم يقل
ظلمات الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب جمع غيهب وهى الظلمات
الشديدة والشكوك ايضا شديد بالنسبة الى الوهم لعدم زواله الا بالدلائل
القطعية بخلاف الوهم ولهذا لم يعكس الامر (قوله المنجى عن غياهب

الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعنى ان فائدته النجاة
عن الظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين لقدرته بتحصيل
علم الكلام على الاجوبة التى تقطع كلام المعاندين بالكلية وعن ظلمات
الاوهام الواردة عليه من طرف المشوشين ومن بيان الموضوع والحاجة
اليه يعلم بيان ماهيته يعنى هو علم باحث عن ذات الله تعالى وصفاته
من شانه الاقتدار على اثبات عقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه (وان
المختصر المسمى بالعقايد للامام) الامام ما يؤتم به فسمى به اللوح الذى
يكتب فيه ومظهر البناء لانه مما يؤتم به ومظهر البناء الحبل الذى يقدر
به البناء (الهمام) اى الكبير (قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين)
الدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار
اذ الطريقة المخصوصة الثابتة بالنبى عليه السلام يسمى من حيث الانقياد
له دينا ومن حيث يردها الواردون المتعطشون الى زلال نيل الكمال شرعا
وشريعة ومن حيث يملى ويكتب ويجتمع عليها الناس للقبول ملة
من الاملاء او من امل بمعنى اجتمع ومن حيث يأتى بها ملك اسمه ناموس
ناموسا (عمر النسفى اعلى الله درجته فى دار السلام يشتمل من هذا الفن
على غرر الفرايد) قوله يشتمل خبر ان الغرر جمع غرة وهى بياض كائن
فى جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها فى هذا المقام كل واضح معروف
والفرايد الدرر الكبار جمع فريدة وهى منفردة فى الصدف ولازمها
الكبير غالبا والمراد الدقائق العجيبة الشان التى اطلعوا عليها بقوة الافكار
الخايضة فى لطايف علم الكلام كالبحار فى السعة والاشتمال او كماء
البحار فى الكثرة وعدم التناهى او فى سببية الحيوة مطلقا (ودرر الفوايد)
جمع الدر وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف الصاف الفوائد جمع الفائدة اى
الفوايد التى كالدر فى النفاسة وميل الطبع وعلو الطبقة (فى ضمن
فصول) اى فى ضمن الفاظ لا فى ضمن لفظ الفصل والفصل عبارة عن
انفكاك كلام من كلام آخر اعم من ان يكون لفظ الفصل اولا (هى للدين
قواعد واصول) قوله هى اى الفصول والمراد من الدين هو دين الاسلام
والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره فيشتمل دلائل هذا الفن
ايضا وهو اعم من القواعد اى المسائل الكلية التى يبتنى عليها احكام

جزئياتها ليعرف منها احكامها كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده
ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فعطف اصول على قواعد
عطف تفسير ويحتمل ان يراد ما هو الكثير الراجح اعم من ان يكون امور الكلية
والجزئية وعلى هذا عطف اصول على قواعد عطف عام على خاص
(واثناء نصوص) معطوف على غرر وعلى فى ضمن فصول واثناء الشئ
وسط النصوص جمع نص من نصصت الشئ اى رفعته ونصصت الدابة
استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد والمراد ههنا الآيات
والاحاديث (هى) اى النصوص (لليقين جواهر وفصوص) واليقين
اتقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به
علم القديم ولا العلم الضرورية اذ لا يقال تيقنت ان السماء فى فوقى (مع غاية
من التنقيح والتهذيب) قوله مع متعلق بيشتمل الغاية ما يتأتى اليه الشئ
من حيث ينتهى التنقيح والتهذيب لغة واصطلاحا اختصارا للفظ مع
وضوح المعنى وفى وصف مؤلفه بانه منقح سهل المأخذ تعريض بانه
لا تطويل فيه ولا حشو ولا تقصير (ونهاية من حسن التنظيم والترتيب)
والتنظيم من النظم وهذا الجمع يقال نظمت اللؤلؤ اذا جمعت المراد ههنا
تأليف الفاظ مترتبة المعنى متناسبة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل
والترتيب جعل كل شئ فى مرتبته اى فى منزلته اى هذا المختصر جامع
لعيون مسائل هذا الفن مقبول الترتيب والنظام مستحسن عند الخواص
والعوام فاذا كان كذلك (فحاولت) اى شرعت (ان اشرحه شرحا)
مفعول حاولت اى اكشف من شرحت الغوامض اذا فسرته فيراد به
كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد (يفصل) صفة شرحا (مجملاته)
التفصيل التبيين ويقابله الاجمال (ويبين معضلاته) جمع معضل اى
المشتد المغلق (وينشر مطوياته) النشر البسط (ويظهر مكنوناته)
اى مستوراته (مع توجيه الكلام) متعلق بان اشرحه الكلام اى كلام
صاحب المتن (فى تنقيح وتنبيه على المرام) اى المطالب وتنبيه معطوف
على توجيه اى التنبيه على المرام على وجه التوضيح والتنوين فى تنقيح
وتوضيح وتقرير عوض عن المضاف اليه اى فى تنقيح الكلام وتوضيح

المرام وتقرير المسائل (فى توضيح وتحقيق للمسائل) المسائل هى
القضايا من حيث يسأل منها ويطلب بالدليل (غب تقدير وتدقيق
للدلائل) الغب ان يفعل فعلا حينا بعد حين التدقيق هو اثبات دليل
المسئلة بدليل آخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بالدليل قبل التدقيق
تبيين حقايق الاشياء على وجه الدقة وفى ذكر التدقيق بعد التحقيق
ترق لطيف (اثر تحرير) اى تهذيب الكلام فى ما يقصد من المسائل
(وتفسير للمقاصد) مبالغة التفسير وهو كشف ما غطى فيراد به كشف
لا شبهة فيه (بعد تمهيد) اى بسط (وتكثير للفوايد مع تجريد) اى
تجريد عن الحشو والتجريد لتكثير الفعل اذ الجرد متعد كما يقال جردته
اى اخرجته وقشرته فهو مجرود اى مخرج (طاويا كشح المقال) وهى
كناية عن الاعراض الكشح ما بين الخاصرة الى الضلع وطوى فلان عنى
كشحه اذا قطعه وطويت كشحى عن الامور اذا اضمرته وسترته والمقال
مفعل من القول اما بمعنى القول وفى الصحاح قال يقول قولا ومقالة ومقالا
واما بمعنى مكان القول وزمانه فيجوز ان يكون ههنا بمعنى المصدر على
ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول وزمانه ومحله على
سبيل المجاز (ومتجافيا) اى متباعدا (عن طرفى الاقتصار الاطناب
والاخلال) الاقتصار التوسط وغاية الاطناب ما يفضى الى الاملال وغاية
الاخلال الايجاز ما يفضى الى التعقيد الاطناب والاخلال بالجر بدل بعض
من طرفى الاقتصار اى عطف بيان منه او مرفوع على انه خبر مبتدأ
محذوف (والله الهادى الى سبيل الرشاد) خلاف الغى اى طريق الحق
والمراد منه ما هو عليه اهل السنة والجماعة (والمسؤل لنيل العصمة
والسداد) النيل الوصول السداد الطريق الواسع الواضح الموصل الى
المقصود (وهو حسبى) اى كافى لا اسأل غيره من احسبه اذا كفاه (ونعم
الوكيل) اى نعم الموكول اليه هو انه توكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة
قوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وحسبى لكنا نقدر فى المعطوف
مبتدأ بقرينة ذكره سابقا اى وهو نعم الوكيل او هو مقول فى شانه نعم الوكيل
ويكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية

ولاشبهة فى صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة او هو
معطوف على حسبي ولاحاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني و يكفيني
فان الجمل التى لهـا محل من الاعراب واقعة فى موقع المفردات و يجوز
عطفها على المفردات وعكسه (اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق
بكيفية العمل) الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى
عباده من جهة كيفية العمل والاحكام قوله بكيفية العمل اى ما يقصد به
نفس العمل اى الذى يجب علينا ان نعلمه ونعمل به كوجوب الصلوة
وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك (وتسمى فرعية وعملية)
اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونهـا عملية
فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد (ومنها) اى ومن الاحكام
الشرعية (ما يتعلق بالاعتقاد) اى ما يقصد به نفس الاعتقاد اى الذى
يجب علينا علمه فقط كقولنا الله عالم قادر سميع بصير حى قيوم وغير ذلك
ترك الكيفية هنا وذكرها فى العمل تنبيها على صحة كل من العبادتين
فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا (وتسمى اصلية واعتقادية)
اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونهـا
اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دون لحفظ
القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر فى عدد بل يتزايد
بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط كله ودون علم الكلام
لحفظ القسم الثانى من الاحكام وهو مضبوط فى نفسه ولا يتزايد بتعاقب
الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار على اثباته وانما يتكسر
وجوه استدلالاته وطرق دفع الشبهة منه (والعلم المتعلق بالاولى) اى
بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل (يسمى علم الشرايع والاحكام) الشرايع
جمع شريعة وهى الطريقة من الانبياء عليهم السلام (لما انها) اى علم
الشرايع كلمة ما فى لما زائدة او موصولة بتقدير لما ثبت من انها وليس هذا
كقولهم بعد اللتيا والتى لان صلتهما متروكة اصلا وهنا لم يترك بل
التقدير لرعاية قاعدة النحو كما فى زيد فى الدار (لا تستفاد الا من جهة
الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) اى الى الاحكام

الشرعية المتعلقة بكيفية العمل قوله ولا يسبق الفهم الخ اشارة الى بيان
تسميتها بالاحكام (وبالثانية) اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد
(علم التوحيد والصفات) قيل قسمة الحكم الشرعى الى العملى والاعتقادى
غير حاصرة لخروج معلومات ساير العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير
قلنا معلومات ساير العلوم الشرعية ليست قسما من الاحكام الشرعية
وان كانت متضمنة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير وضع لكشف
نظم كلام الله تعالى من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة
الاحكام ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة فى علم
التفسير والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسول الله من كلامه
وداخل فى الفقه من جهة انه حكم شرعى ولا محذور فيه ولا اخلال
بالحصر (لان ذلك) اى علم التوحيد والصفات (اشهر مباحثه) اى
علم الكلام (واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين) قوله وقد كانت الاوائل الخ اشارة الى دفع
ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة لما انه لم يكن فى زمن النبى
عليه السلام تدوين وكل شئ لم يكن فى زمن النبى عليه السلام ثم حدث
بعده بدعة وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يستحق
المدح فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل ان يحترز عن
العبث والضلالة واجاب بمنع الكبرى يعنى لا نسلم ان كل شئ لا يكون
فى زمن النبى عليه السلام بدعة وضلالة وانما يكون كذلك ان لم يكن له
اثر وعلامة وهنا ليس كذلك بل له اثر وعلامة فى الجملة لكنه لا يظهرونه
لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبى عليه السلام وصفاء عقايدهم فتدوين
الكتب الشرعية وامثاله بدعة حسنة كبناء المدارس والرباطات
(لصفاء عقايدهم) علة متقدمة لقوله مستغنين (ببركة صحبة النبى
عليه السلام وقرب العهد بزمانه) اى قرب زمانهم الى زمان النبى عليه
السلام العهد يكون لمعان يكون للامان كقوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم
و يكون لليمين كقوله تعالى واوفوا بعهد الله و يكون للميثاق كقوله تعالى
لا ينال عهدى الظالمين و يكون للزمان كما يقال كان ذلك فى عهد فلان

ويكون للوصية كقوله تعالى الم اعهد اليكم يا بنى آدم (ولقلة الوقايع
والاختلافات) الفرق بين الاختلاف والخلاف الاختلاف يجرى فيما يكون
طريق وصوله متفاوتا ولكن المقصود متحد كمن يذهب من بغداد الى مكة
لزيارة الكعبة ومن يذهب من الشام الى مكة لزيارة الكعبة فيكون طريق
وصولهما مختلفا لكن المقصود متحد وهو زيارة الكعبة ولذا قيل اختلاف امتى
رحمة والخلاف هو ان يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما خلاف الآخر
كرجلين احدهما يذهب الى المشرق والآخر الى المغرب فيكون الطريق
مختلفا والمقصود مختلفا (وتمكنهم) اى تمكن الرجوع الى النبى عليه السلام
واصحابه (من المراجعة الى الثقاة) فى حل المشكلات رجل ثقة يعتمد عليه فى
الاقوال والاحوال والافعال (مستغنين) خبر كانت (عن تدوين العلمين) اى
العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد (وترتيبهما ابوابا وفصولا
وتقدير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن) متعلق بالمستغنين
(والبغى على ائمة الدين وظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع) والبدع
من الابداع وهو فى اللغة انشاء الشئ لم يسبق اليه غيره على غير مثال
ومشورة وانما قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتى بشئ لم يسبق اليه
الصحابة والتابعون والاهواء والهواء ميلان النفس الى ما يستلذ به من
الشهوات اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة
وهو الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل
منهم اثنا عشر فرقة فصار اثنين وسبعين فرقة واما الجبرية فانهم نسبوا
القبايح الى الله تعالى وابروا العباد من الذنوب وقالوا ليس للعبد افعال
لا الخير والشر وهى مخالف للجماعة واما القدرية فانهم انكروا مشية
الله تعالى وتخليقه القدر وهى تخالف الجماعة واما الروافض فانهم
افرطوا فى حب على رضى الله عنه فرفضوا ماسواه قالوا ان الرسالة نزلت
من الله تعالى الى على رضى الله عنه وان جبرائيل قد اخطاء ويصلون
عليه وهم تخالفون الجماعة واما المشبهة قالوا ان الله تعالى على صورة
الانسان بنفسه وذاته وكل شئ نحن نجد فى الانسان يتصف به الذات
من الشعر والظفر والحاجبين واللحم والقدم وسوى ذلك والجماعة يقولون

الله تعالى ربنا عما يقولوا المشبهون علوا كبيرا يتصف لما وصف به
نفسه فى كتابه الكريم ليس كمثله شئ وهو السميع البصير (وكثرت الفتاوى
والواقعات) بين الناس والفتوى من الفتى وهو الشاب القوى وتسمى
الفتوى فتوى لان المفتى يقوى المسائل فى الجواب الحادثة وجمعه فتاوى
كدعاوى فى جمع دعوى (والرجوع الى العلماء فى المهمات فاشتغلوا)
الفاء للسببية يعنى بسبب ماذكر اشتغلوا كما ان الاختلاف فى قرآنية بعض
الآيات اوجب جمع القرأن بين الدفتين على عهد ابى بكر رضى الله عنه
والاختلاف فى القرأة اوجب تعيينها على عهد عثمان رضى الله عنه
ولم يكن مكتوبا ومجموعا فى زمان النبى عليه السلام وفى شغل اربع لغات
ضم الشين مع ضم الغين وسكونها وفتح الشين مع اللغتين وسكونها ومعنى
الكل واحد بالنظر يقال نظر اليه اذا نظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر
بقلبه اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية انما يكون بانتقالين الاولى هى
الحركة من المطالب الى المبادى والثانية بالعكس والحركة الاولى تحصل المادة
والثانية تحصل الصورة والفكر بمعنى ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول
لازم للحركة الثانية ومسبوق بالحركتين (والاستدلال) اى بالنظر بالدليل
سواء كان استدلالا من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة (والاجتهاد)
الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل
المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحث يحس على نفسه
العجز عن المزيد عليه (والاستنباط) اى اخراج الاحكام من الادلة
السمعية واصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذى يخرج من البئر
اول ما يحفر قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد
وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الشرايع والاحكام وهو مشتمل
على فروع الفقيه واصوله (وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب
والفصول وتكثير المسائل بادلتها ايراد الشبهة باجوبتها وتعيين الاوضاع
والاصطلاحات) الاصطلاح تخصيص اللفظ اللغوى بمعنى غير اللغوى
وهذا التخصيص ان صدر من النحوى فهو اصطلاح النحو وان صدر

من الفقيه وهو اصطلاح الفقيه (وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا)
عطف على قوله فاشتغلوا (ما يفيد) اى ما يوضع لذلك فيخرج علم
التفسير والحديث والاصول لما انها لم توضع لذلك (معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه) اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة
بوجوه الاول ان المعرفة تستعمل فى الجزئيات والعلم فى الكليات الثانى العلم
يستعمل فى المركبات والمعرفة فى البسايط ولذا يقال عرفت الله تعالى
ولم يقل علمته الثالث المعرفة تطلق على الادراك الذى بعد الجهل وعلى
الاخير من ادراكين لشئ واحد يتخلل بينهما عدم ولا تعتبر من هذين
القيدين فى العلم والمراد من الاحكام خطاب الله تعالى وهو يعلم من الفقه
بالتفصيل واصول الفقه بالاجمال الدلالة الاجمالية كالامر بان يقال
الامر للوجوب والنهى للتحريم والدلالات التفصيلية ماصدق عليه الامر
والنهى بان يقال اقيموا الصلوة يدل على وجوب الصلوة ولا تزنوا يدل على
حرمة الزنا قوله عن ادلتها اى عن ادلة الاحكام متعلق بالمعرفة فيخرج
به علم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والملك ورد بان علمهما عن
الادلة ايضا لكن بطريق الحدس لا بالاستدلال فيجب ان يزاد
قيد الاستدلال جوابه ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة
لايكون الا بالاستدلال ولو جعل من ادلتها متعلق بالاحكام
يجب زيادة قيد الاستدلال لاخراج علم النبى عليه السلام والملك قول
بالفقه من فقه بالضم اى صار فقيها وبالكسر معناه فهم والاول اشهر
قوله وسموا ما يفيد الخ علم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (ومعرفة احوال الادلة اجمالا
فى افادتها) اى الادلة (الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه عطف على
المعرفة لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا هى نفس الاصول
لاما يفيدها فلذا قيل انه عطف على ما يفيد قيل يمكن ان يقال معرفة
احوال الادلة اجمالا من حيث انها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها
من حيث انها معرفة لفروعها الداخلة فيها فيصح عطفه ايضا على
المعرفة قوله معرفة احوال الادلة الخ علم منه تعريف اصول الفقه فهو

علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام الشرعية
(ومعرفة العقايد عن ادلتها) قوله العقايد اى القضايا المعتقدة وهو
عطف على ما يفيد لا على المعرفة لان مسائل الالهيات شخصيات
لا كليات حتى تفيد معرفة ما تحتها كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبى حق وغير
ذلك ويمكن عطفه على المعرفة بحمله على افادة المثل فان القضية الشخصية
تفيد مثلها للمتعلم بالانعكاس وان لم يكن كافادتها لفروعها ويعرف من
قوله معرفة الخ تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة العقايد عن ادلة
تلك العقايد (بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا
وكذا) عنوان الكتاب هو الذى يكتب على مكتوب يعرف منه ما فى
الكتاب اجمالا اى اول مباحثه كان قولهم اى قول العلماء اى قالوا فى
مواضع الفصل الكلام فى اثبات الواجب كذا والكلام فى اثبات النبوة
كذا والكلام فى اثبات كلام الله تعالى كذا وعلى هذا سائر الاصول
والابواب قيل فيه بحث لانا ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب
الامام وغيرها كالصحايف والمواقف والتجريد والطوالع اللهم الا ان
يراد عنوان مباحث الكتاب بالمؤلف اولا فى هذا الفن (ولان مسئلة الكلام
كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا) والغرض من الجدل الزام
الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذى لا يحول
حوله شبهة ولا يتطرق عليه غلط (حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من
اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن) قوله بعض المتغلبة من الخلفاء
العباسية كان معتزليا (ولانه يورث) اى يعطى قدرة (على الكلام) اى
على التكلم (فى تحقيق الشرعيات) اى تحقيق مادة الكلام فى الشرعيات
(والزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة) يعنى للفلاسفة علما نافعا يتوسلون
به الى سائر علومهم سموا بالمنطق ولنا علم كذلك سميناه بالكلام وعلى هذا
التقدير يشعر بكونه اى بكون الكلام آلة وخادما كالمنطق والآلة والخادم
اخس من ذى الآلة والمخدوم ويلزم كون الكلام اخس من سائر علومنا
وليس كذلك بل هو اشرف علومنا كما سيأتى عن قريب (ولانه اول ما يجب)
يعنى ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصول الشرايع كلها

والفائدة فيه انم وبه الهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتكلم
فبه يسمى كلاما وغيره من العلوم التى اول الواجبات لا يسمى به للتميز قال
عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء
فى ذلك الفرض قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث
والحق ان كل ما يجب فعله اوتركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف
عليه الواجب واجب وادلة اعتقاد ان للعالم صانعا واحدا قادرا ثم
الصلوة الخمسة والصوم والزكوة وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير
ذلك مما هو من ضروريات الدين التى تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر
فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية
والمحرمات الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة
بقيام واحد منهم فان قلت قوله عليه السلام على كل مسلم ومسلمة يدل
على ان المراد هو فرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية
فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد
منهم لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب
العالم به فرض على كل مسلم (من العلوم التى) اى العلوم المدونة وجوبها
بمعنى الواجب الكفاية ظاهر واما بمعنى واجب العين فباعتبار اشتمالها
على العين (انما تعلم وتتعلم بالكلام) اى بالتكلم (فاطلق عليه) اى على
ما يفيد معرفة العقائد عن ادلتها (هذا الاسم خصص به يطلق على
كثيره تمييزا ولانه) اى علم الكلام (انما يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام
من الجانبين وغيره) اى غير علم الكلام (قد يتحقق بالتأمل ومطالعة
الكتب) وتحقيقه ان اباحنيفة رحمه الله لما استنبط الاحكام الشرعية من
القرأن والسنة ولم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله من المذاهب امكن تحقيقها
بمطالعة الكتب التى دونها والتأمل فيها واما علم الكلام فلم يدون الا بعد
تحقق المخالفين واليه اشار الشارح بقوله الى ان حدثت الفتن اه فلم يمكن
تحققه الا بعد المباحثة وارادة الكلام من الجانبين اى بين المخالفين
(ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا) ولئن سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة
وارادة الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافا

ونزاعا وشدة افتقاره الى الكلام مع المخالفين (فيشتد افتقاره) اى
افتقار علم الكلام (الى الكلام) اى التكلم (مع المخالفين والرد عليهم
ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم) اى ولئن
سلمنا انه مساو لسائر العلوم فى الخلاف والنزاع الا انه اختص به لقوة
ادلته (كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على
الادلة القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا
فى القلب) اى ولئن سلمنا لابتنائه على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة
السمعية كان اشد العلوم تأثيرا فى القلب ولهذا اختص به (وتغلغلا)
تغلغل الماء فى الشجر اذا نفذ الشجر (فيه) اى فى القلب (فسمى بالكلام
المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا) اى هذا الكلام الغير المخلوط
فيه علم الفلاسفة (هو كلام القدماء) قيل معناه هذا حال القدماء فى باب
العقايد كما يقال تكلم كلام فلان اى تبين حاله وقيل معناه ان علم الكلام
فى تدوين القدماء هذا المقدار (ومعظم خلافياته) الضمير راجع الى
القدماء لا الى المضاف وهو الكلام قوله ومعظم مبتدأ خبره قوله (مع
الفرق الاسلامية) اربع القدرية والصفاتية والشيعة والخوارج ثم
تتشعب الى ثلث وسبعين فرقة على ما روى انه عليه السلام قال ستفترق
امتى ثلثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم
على ما انا عليه واصحابى (فقط) اى لا مع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية
كما ان المتأخرين فعلوا كذلك وخلطوا الى كلامهم كلامهم قوله فقط بفتح
القاف او بضمها مع ضم الطاء مشددة ومخففة ومفتوحة القاف ساكنة
الطاء للزمان الماضى وبنيت لتضمنها معنى من الابتدائية والى الانتهائية
لان المعنى فى ما رأيته قط ما رأيته من اول زمان امكان الرؤية الى وقت
هذا (خصوصا المعتزلة لانهم) اى المعتزلة (اول فرقة اسسوا
قواعد الخلاف) اى المخالف (لما ورد به ظاهر السنة) لما متعلق بخلاف
والضمير فى به راجع الى ما فى لما (وجرى عليه) الضمير راجع الى ما
(جماعة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى باب العقايد)
فى متعلق بورد اوجرى (وذلك) اى بيان اساس قواعد الخلاف (ان
رئيسهم) اى رئيس المعتزلة (واصل بن عطاء اعتزل) اى رجع (عن

مجلس الحسن البصري) وهو من اهل السنة والجماعة (يقرر) اى يقول
حال من الضمير المستكن فى قوله اعتزل (ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين) اى بين الايمان والكفر لا بين الجنة
والنار كما تفهم البعض من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار
عندهم وعن ابن عباس رضى الله عنهما ان الاعراف فى قوله تعالى وعلى
الاعراف رجال منزلة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع
سيئاته ومن ذهب الى الغزى بغير اذن ابويه وشهد فيه لكن آخرهم
الى الجنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان الفترة اى بعد عيسى
الى ظهور محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (فقال الحسن البصري قد اعتزل)
اى واصل بن عطاء عنا (فسموا المعتزلة) والقاضى عبد الجبار من
المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال
فى القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال
اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى فان لم تؤمنوا لى فاعتزلون فالمراد
من الاعتزال هنا العزلة من الايمان الذى هو غير الكفر لا العزلة عن الكفر
والباطل (وهم) اى المعتزلة (سموا انفسهم اصحاب العدل) العدل
التسوية عدل الشئ بالشئ اذا سويه به (والتوحيد لقولهم بوجوب
ثواب المطيع) يقال وجب الحائط اذا سقط ووجب القلب اذا تحرك
من الفزع وانما سمى الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اليه اى يرجع
اليه (وعقاب العاصى على الله تعالى) قوله بوجوب ثواب المطيع الخ علة
لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل (ونفى الصفات القديمة عنه) اى
عن الله تعالى هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة
يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول
فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على
بعض الافعال ظلما واما الثانى فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم
كان له شركاء فى الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقى (ثم انهم) اى المعتزلة
(توغلوا) التوغل الافراط والاعتداء (فى علم الكلام وتشبثوا) اى تمسكوا
(باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس

الى ان قال الشيخ الى متعلق بشاع (ابو الحسن الاشعرى) وهو من نسل
ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عليه السلام وكان الشيخ ابو الحسن
الاشعرى فى الزمان الاول من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل السنة
والجماعة (لاستاذه ابى على الجبائى) بتخفيف الباء منسوب الى الجباء وهى
قرية وفى شرح العمدة الجبائى بتشديد الباء (ماتقول فى ثلثة اخوة مات
احدهم) اى احد الاخوة (مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال)
اى الجبائى (ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يعاقب
ولا يثاب قال الاشعرى فان قال الثالث يارب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى
الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال) اى الجبائى (يقول
الرب انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار وكان
الاصلح لك ان تموت صغيرا) لان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى
ان يعطيه عند المعتزلة ولو لم يعطه مع انه لا يتضرر به والعبد ينتفع به لكان الله
تعالى بخيلا واعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف
ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها
ان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا ومنها ان لا يفعل ماهو قبيح عقلا (قال
الاشعرى فان قال الثانى) اى العاصى (لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى بك
فلا ادخل النار ماذا يقول الرب) قوله ماذا فيه وجهان ان يكون ما
استفهامية وذا موصولا ويقول صلة اى ما الذى يقول الرب وان يكون
ماذا بمعنى اى شئ مبتدأ ويقول خبره (فبهت الجبائى) اى سكت
وتحير من غير اقتدار على التكلم قيل لو قال الجبائى فى جواب الثالث ان
الايجاد والابقاء والاعدام ليس مما يجب على الله بل الواجب هو اللطف
حتى لم يرد عليه الالزام كاعطاء العقل ليميز به خيره عن شره والقدرة
ليختار خيره وارسال الرسل ليهديهم الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك
وقالوا لان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصيلها قبيح يجب
عليه تعالى تركه بمقتضى حكمته (وترك الاشعرى مذهبه) اى مذهب
الجبائى (واشتغل هو) اى الاشعرى (ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة)
واشتغل ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدى وهو تلميذ ابى حنيفة بابطال

رأى المعتزلة (واثبات ماورد به السنة) والضمير فى به راجع الى ما
(ومضى عليه الجماعة) قوله ومضى معطوف على ورد والضمير فى عليه
راجع الى ما (فسموا) اى الاشعرى ومن تبعه (اهل السنة والجماعة ثم
لما نقلت الفلسفة الى العربية) اى من اللغة السريانية الى اللغة العربية
(وخاض) اى شرع (فيها) اى فى العربية (الاسلاميون) اى الفرق
الاسلامية من المعتزلة وغيرها (لحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا)
اى الفلاسفة (فيه الشريعة) الضمير فى فيه راجع الى ما (فخلطوا)
اى الاسلاميون (بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا) اى الاسلاميون
(مقاصدها) اى مقاصد الفلسفة (فيتمكنوا) اى يقدروا (من ابطالها)
اى الفلاسفة (وهلم جرا) وهو مصدر جر يجر بمعنى جذب وهلم بفتح
الميم اى احضر وهو اسم فعل لايتصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنث
ويجمع عند بنى تميم واصله عند البصريين هالم من لم اذا قصد حذفت
الالف وعند الكوفيين هل ام لحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام
وهو بعيد لان هل لاتدخل الامر فيكون متعديا كما فى قوله تعالى قل هلم
شهداءكم ولازما كقوله تعالى هلم الينا وهو عطف على مقدر اى استمع
ماتلوته وهلم جرا او على جملة لحاولوا كعطف القصة على القصة وقيل
على جملة خاض وهو سهو اذ لامعنى ح لتأخيره عن الجزاء لكونه من تمة
الشرط (الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات) وهو اجسام الافلاك
والعناصر (وغير معظم الطبيعيات) توابع اجسام الافلاك كالشمس والقمر
والنجوم وتوابع العناصر كالدخان والبخار (والالهيات) وهى البحث
عن ذات الله تعالى وصفاته وعن معتقداته الدينية (وخاضوا فى الرياضيات)
كعلم الهندسية والحساب والهيئة (حتى كاد لايتميز) اى الكلام (عن
الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات) المراد بالسمعيات احوال البرزخ
(وهذا) اى الكلام الذى يختلط بالفلسفة (هو كلام المتأخرين) والكلام
الذى لايختلط بالفلسفة هو كلام القدماء (وبالجملة) اى سواء كان كلام
القدماء او كلام المتأخرين الفرق بين بالجملة وفى الجملة ان بالجملة يستعمل
فى الكثرة وفى الجملة يستعمل فى القلة (هو اشرف العلوم لكونه) اى علم

الكلام (اساس الاحكام الشرعية) لان صحة الكتاب والسنة تثبت
فيه (ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته) اى مسائل علم الكلام
(العقايد الاسلامية) اى غرضه ومنفعته فان ما يترتب على الشئ سمى
من حيث ترتبه غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث يتشوق
اليه منفعة (الفوز) اى الظفر (بالسعادة الدينية) اى مكرما عند الله
تعالى (والدنيوية) اى مكرما ومحترما عند الخلايق (وبراهينه) جمع
برهان فعلان يقال فى اللغة ابره الرجل اذا جاء بالبرهان عن قولهم بره
الرجل اذا ابيض ويقال برهاء وبرهوهة للمرأة البيضاء وفى الاصطلاح
هو القياس المؤلف من اليقينيات (الحجج القطعية) الحجج جمع حجة وهى
القضايا المرتبة الموصلة الى المطلوب التصديقى اى العقلية (المؤيدة)
قوله المؤيدة صفة جرت على غير من هى له (اكثرها بالادلة السمعية
ومانقل عن بعض السلف من الطعن) من بيانية لما (فيه) اى فى علم
الكلام (والمنع عنه) اى عن قرأة علم الكلام قوله وما نقل من بعض
السلف اه اشارة الى جواب ما قيل انك ادعيت ان هذا العلم اشرف
العلوم فلو كان كذلك لما منع بعض السلف عن مباحثه وقرأته ونقل
ذلك عن الشافعى ومالك واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابى يوسف
من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب عنه بقوله (فانما هو للمتعصب
فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقايد المسلمين)
لما نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة
منهى عنه لما روى ان حماد بن ابى حنيفة كان يتكلم فى الكلام فنهاه الاب
عنه فقال له الحماد قد رايتك وانت تكلم فمالك تنهانى فقال يابنى كنا نتكلم
وكل واحد منا كان الطير على رأسه مخافة ان يذل صاحبه وانتم تتكلمون
وكل واحد منكم يريد ان يذل صاحبه فكان يريد ان يكفر صاحبه
ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه ولما روى
فى الخبر الصحيح انه عليه السلام خرج يوما على الصحابة وهو فى بحث
القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرت ام بهذا ارسلنا اليكم
انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى القدر قيل هذا الحديث يدل

على النهى عن البحث مطلقا لان الصحابة رضى الله تعالى عنهم انما جادلوا لينحل عقد قلبهم لا للتعصب او الافساد ولو سلم ذلك عن بعضهم فما معنى نهى كلهم بل الحق ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم فى الغلط والهلاك قال الامام الآيات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انه منهى قيل فى جوابه انها وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهى السلف انما ورد عن تفصيلها بالدرس وتضييع العمر فيها فانه يقسى القلب فلهذا يقال اكثر طلبة تاركى الصلوة ومرتكبى الكبيرة ومضيعى العمر فيما لا يعنيهم وايضا فى الاطلاع على تفاصيلها ودقايقها زيادة فضل ينشاء منه العجب والكبر والحسد لمن يناظره وكل ذلك سبيل السقر ولذا قال حجة الاسلام ينبغى ان يخصص فى تعليمه من فيه ثلث خصال التجرد والزكاء والتقوى قيل فهذا واجب على من هو اهل له وحرام على من هو ليس اهله (والخائض فيما لا يفتقر اليه) الضمير راجع الى ما (من غوامض المتفلسفين) من بيان ما كالبحث عن كيفية وجود البارى تعالى وكيفيته تعلق القدرة بالمعدومات وكيفية العذاب بعد الموت وكالبحث عن الامور العامة والجواهر والاعراض فان الحاجة اليها فى اسباب العقايد الدينية هو العلم بامكانها وحدوثها وكونها فى نظام بديع مثلا لا غير (والا) وان لم يكن المنع للمتعصب فى الدين (فكيف يتصور المنع) الكيف قد يكون فى حكم الظرف بمعنى فى اى حال وقد يكون فى محل الرفع على الخبرية اذا كان بعده اسم كما فى قولك كيف زيد واذا كان بعده فعل يكون فى محل النصب على الحال كقولك كيف جئت (عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات) ثم لما كان اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المقصود الاهم من علم الكلام هو وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده وافعاله وساير المسائل السمعية الكلامية والقياس ان يصدر المص الكتاب بهذه فلم صدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان (مبنى الكلام) اى علم الكلام (على الاستدلال بوجود المحدثات) المحدث ما يكون مسبوقا بالعدم (على وجود الصانع) اعلم ان طريق النظر فى معرفة ذاته وصفاته

قسمان احدهما انى اى منسوب بان وهى تدل على الثبوت والتحقق وهو الاستدلال بالمصنوع على الصانع والثانى لمى اى منسوب بلم وهى العلية وهو عكسه فالاول سابق فلذا حكم بان مبنى الكلام على الاستدلال الخ توضيح هذا يستدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود وايجاده له ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجوب من التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال (وتوحيده) اى الصانع (وصفاته وافعاله) كالاختيار والارادة (ثم منها) اى من وجود الصانع وصفاته وافعاله (الى ساير السمعيات) كما يستدل بالمعجزة وهى فعله تعالى على ارساله الرسل وبه الى ساير السمعيات كسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والصراط والميزان واحوال الجنة والنار الى غير ذلك (ناسب) جواب لما (تصدير الكتاب) اى العقايد (بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان) بيان ما (والاعراض وتحقق العلم بهما) اى بالاعيان والاعراض (ليتوسل بذلك) اى بالتنبيه (الى معرفة ما هو المقصود الاهم) وهو معرفة البارى وصفاته فقال (قال اهل الحق) وهم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالحجج والبراهين وهم اهل السنة فانهم يتبعون الحق وانما عبر عنهم باهل الحق ترغيبا للاقتداء بهم وانما قدم هذا الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بان للاشياء حقيقة فان واحدا لو لم يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والمحدث لم يكن التكلم معه جائزا قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين فى شرح مقامات العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال فى النشأة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدين والسالكون للطريقة الاولى وان التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم السلام فهم المتكلمون والا فهم المشاؤن والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا فى رياضاتهم احكام الشريعة فهم الصوفية

المتشرعون والا فهم الحكماء الاشراقيون والمصنف لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهدى الانبياء ومقتديا بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق (وهو) اى الحق (الحكم المطابق للواقع) اى نفس الامر هذا يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجئ بالمعنى المصدرى وهو مطابقة الحكم للواقع وهو من اسماء الله تعالى لكن الاول انسب هنا (يطلق) اى الحق (على الاقوال) يقال القول حق (والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك) اى باعتبار اشتمال كل واحد من الاقوال والعقايد وغيرها على ذلك اى على الحكم المطابق للواقع (ويقابله) اى الحق (الباطل) وهو ايضا يستعمل فى الاشياء المذكورة يقال القول باطل والاعتقاد باطل الخ (واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة) يعنى الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته فى الاقوال خاصة يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق والدين صادق والمذهب صادق الا نادرا فعلم من هذا ان بين الحق والصدق عموما وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا (ويقابله) اى الصدق (الكذب) يعنى الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته فى الاقوال خاصة (وقد يفرق بينهما) اى بين الحق والصدق (بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته) اى الحكم (للواقع ومعنى حقيته) اى الحكم (مطابقة الواقع اياه) اى الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء ومعنى الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء فهذا فرق بحسب المفهوم وما سبق فرق بحسب الاستعمال فهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان قيل لم يسمى الحق حقا والصدق صدقا لان الملحوظ اولا فى هذا الاعتبار الاول هو الواقع فى نفس الامر الموصوف بكونه حقا ويسمى الصدق به تميزا عن اخيه (حقايق الاشياء ثابتة) الجملة فى موضوع النصب بانه مقول قال (حقيقة الشئ وماهيته) جمعهما فى التعريف يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتبار معنى ان الماهية اعم

من الحقيقة فان الماهية عبارة عن ما به يكون الشئ هو هو سواء صدق على شئ فى الخارج كماهية الانسان التى هى الحيوان الناطق اولا يصدق على شئ فى الخارج اصلا كماهية العنقاء وهو طير يطير فى الفلق وان الحقيقة عبارة عن ما به الشئ يكون هو هو ولكن لابد من صدقه على شئ فى الخارج كماهية الانسان وغيرها (ما به الشئ هو هو) والضميران للشئ او احدهما له والاخر لما وهما مبتداء وخبر والمجموع خبر عن الشئ وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشئ هو هو فى حكم اسمه وخبره توضيح المعنى ان كون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل الجعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية الشئ لنفسه استغناؤه عن السبب فالباء لضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب فى الماهية كما عرفت على ان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا لكون الانسان انسانا (كالحيوان الناطق للانسان بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه) اى بدون الكاتب والضاحك (فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشئ هو هو) يعنى كانه اشار اولا الى ان الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا (باعتبار تحققه حقيقة) بان وجد ما صدق هو عليه فى الخارج (وباعتبار تشخصه هوية) يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينه (ومع قطع النظر عن ذلك ماهية) اى مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص (والشئ عندنا الموجود) مبتدأ وخبر اى الشئ عند اهل السنة والجماعة الموجود خلافا للمعتزلة فان المعدوم الممكن عندهم شئ بمعنى انه ثابت وان لم يدخل فى جملة الوجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف فى الشئ بمعنى المتقرر الثابت فى الخارج واما الشئ اللغوى وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات والممتنعات ويدل على ما ادعاه اهل السنة والجماعة قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا دليل على ان المعدوم ليس بشئ لان الله تعالى نفى الشيئية فى حال عدمه ولو جاز لما صح النفى

وقد صح (والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة) فيكون
الشئ بمعنى الثابت مترادفا للوجود لكن المعتزلة منعوا ترادف الثبوت
مع الوجود بل قالوا ثبوت الشئ بحيث يكون مظهر الآثار هو الوجود
والا فهو الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشئ على صيغة
المجهول ومصدر المعلوم هو الوجد بمعنى المصادفة (معناها) اى معنى
الثبوت والتحقق الخ (بديهى التصور) فلا يصح تعريفه الا لفظا
وقيل كسبى يصح تعريفه وقيل بديهى لكن بديهية كسبية وقيل لا يمكن
تعريفه اصلا لا بداهة ولا كسبا واستدلال كل واحد منها ثابت فى موضعه
فى المطولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطالع ثمه والحق ان اريد بالوجود
كون الشئ فى الخارج فبديهى ككون زيد فى الدار وان اريد به امر
منشاء منه هذه النسبة فغير معلوم الحال (فان قيل فالحكم بثبوت حقايق
الاشياء يكون لغوا) حاصل هذا السؤال لما كان ما به الشئ هو هو
باعتبار تحققه فى الخارج حقيقة وكان الشئ هو الموجود كان قول المص
حقايق الاشياء ثابتة باطلا لان الشئ لما كان هو الموجود كان حقيقته
ايضا موجودة فان حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فيكون تقدير قوله
حقايق الاشياء ثابتة بمنزلة قولنا (الامور الثابتة ثابتة) فهو لغو لان
المحمول لابد وان يكون مغايرا للموضوع وهنا ليس كذلك لان المحمول
هنا عين الموضوع فلا يكون الحمل فى المعنى بل فى اللفظ (قلنا المراد
ان ما نعتقده حقايق الاشياء) فلفظ حقايق الاشياء بدل من ضمير
الغائب او المفعول الثانى لنعتقده (ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس
والسماء والارض) السماء جمع سماوة والهمزة بدل من واو وقلبت همزة
لوقوعها طرفا بعد الف زائدة والهمزة فى ارض اصل روى عن على بن
ابى طالب رضى الله تعالى عنه انما سميت الارض ارضا لانها تتأرض
مافى بطنها اى تأكل ما فيها وقال بعضهم لانها تتأرض بالحوافر
والاقدام والسماء فى اللغة ما علاك واظلك واصل الكلمة من الاتساع
ومنه قولهم ارضت القرحة اذا اتسعت (امور موجودة) قوله ان ما
نعتقده مبتدأ امور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول

والموضوع فى هذه القضية وان توهم اتحادهما فى المفهوم لكنهما
متغايران فى الحقيقة فى المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيوجد الحمل
فى المعنى فلا يكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم من السؤال
(فى نفس الامر) اى موجود فى ذاته اى ليس وجوده وتحققه وثبوته
بفرض فارض واعتبار معتبر (كما يقال واجب الوجود موجود) اى
ما نعبره بهذه العبارة ونسميه بلفظ الله موجود (وهذا كلام مفيد) اى
قولنا حقايق الاشياء ثابتة كلام مفيد (ربما يحتاج الى البيان) البيان
عبارة عن اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب اى
بيان صدق هذا الكلام للرد على منكريه كالسوفسطائية او بيان كونه
مفيدا بالتأويل بالنظر الى من اطلع على الترادف وقيل معناه ان هذا
الحكم المجمل مفصل الى فروع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة
والنار وبعضها لا كوجود السماء والارض فيه بحث لان قولك الثابت
ثابت له فروع كذلك قوله ربما يحتاج الى البيان تأكيد هذا كلام مفيد
لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان كان المحمول
غير الموضوع وحمل الشئ على غيره مفيد بالاتفاق (وليس) اى قولنا
حقايق الاشياء ثابتة (مثل قولنا الثابت ثابت) فى الفساد لان الترادف
فيه ظاهر فلا يحتاج صدقه الى البيان كقولنا الانسان انسان واما كونه مفيدا
فيحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا تأمل بخلاف قولك حقايق
الاشياء ثابتة (ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعرى شعرى) لان التأويل فيه
لازم قطعا ولان التأويل فى حقايق الاشياء ثابتة لازالة الخفاء بخلاف
شعرى شعرى فان التأويل فيه لافادة لا لازالة الخفاء قيل ولا مثل قوله انا
ابو النجم وشعرى شعرى اى حال كونه غير مؤول ليس مثله او نقول تأويله ليس
مثل تأويل شعرى شعرى لان فى شعرى شعرى اتحاد اللفظ والمعنى بخلاف
مانحن فيه فان الاتحاد ليس فيه الا من جهة المعنى واما معنى قول الشاعر
انا ابو النجم وشعرى شعرى فلتضمن اسمه نوع وصفية الكمال تضمن
اسم حاتم الجواد اوقعه خبرا وكذا شعرى اى انا ذلك المشهور الموصوف
بالكمال وشعرى هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بسديد فى قولنا

حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى
بحقايق الاشياء ثابت فى الواقع اى كل ما نسميه حقيقة من الحقايق
ونطلق عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرهما اشياء موجودة
فى الخارج فظهر ان ليس المراد ماهو المراد بذلك (على مالا يخفى) متعلق
بالبناء المقدر اى بناء على مالا يخفى (وتحقيق ذلك) اى الجواب المذكور
(ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه) اى على ذلك
الشئ (بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض
كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه) اى على الانسان
(بالحيوان مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا)
يعنى لو كان السامع عالما بالانسان من انه جسم يفيد الحمل الحيوانية ولو
علمه من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول
والحكم كذا فى قولنا حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان
الحقايق وواجب الوجود اذا اخذ من حيث انهما موجودان فى الخارج
يكون الحكم عليهما بالثبوت والوجود لغوا وان اخذا من حيث انهما
موجودان فى الذهن والحكم عليه بالثبوت والوجود الخارجيين لم يكن الحكم
المذكور لغوا بل كان مفيدا (والعلم بها) اى بالحقايق (من تصوراتها)
بيان علم (والتصديق بها وباحوالها) اى كونها اعيانا واعراضا
والضماير كلها راجعة الى الحقايق لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال
بثبوت الحقايق على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت ليتحقق العلم
وبه اشار الى دفعه بتعميم العلم الى تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
والثبوت يرجع الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم به وقد يستدل على صفات
الصانع بخصوص الاحوال الثابتة فلابد من التعميم بغير الثبوت (متحقق)
اى موجود فى الذهن عند القائلين بالوجود الذهنى او ثابت فى نفس الامر
كثبوت الاضافة عند من لم يقل به وهم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود
بالحقايق فى الخارج عند من لم يقل به وهو خطاء لان القائل بوجود
العلم انما قاله بواسطة وجوده فى النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود
فى الذهن والذهن موجود فى الخارج فينتج ان العلم موجود فيه لكنه

مردود لان وجود العلم فى الذهن وجود ظلى ووجود الذهن فى الخارج
وجود اصلى فلا ينتظم القياس انتظامه فى قولك الدر فى الحقة والحقة
فى البيت (وقيل المراد منه) اى من قوله العلم بها (العلم بثبوتها) اى بثبوت
حقايق الاشياء يعنى قال بعض العلماء انه ذكر فيما سبق شيئان الاول قوله
حقايق الاشياء والثانى الثبوت المذكور ضمنا فى قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون
الضمير الذى فى قوله بها عائدا الى قوله حقايق الاشياء لان الالف واللام
فى قوله الاشياء لاستغراق الجنس وحقايق مضاف اليه فيكون المراد
بحقايق الاشياء جميع الحقايق لان مقابلة الجمع الذى فى قوله حقايق بالجمع
الذى هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الاحاد على الاحاد فيكون فى مقابلة
كل فرد من افراد الشئ فرد من افراد الحقيقة ويكون معنى كلام
المصنف والعلم بجميع الحقايق متحقق وانه محال لان كثيرا من الحقايق
لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عائد الى الثبوت الذى ذكر فى
ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عائدا الى الثبوت لوجب ان يقول
المصنف العلم به لان الثبوت مذكر فلابد ان يكون الضمير العائد اليه مذكرا
لوجوب المطابقة بين العائد والمعود اليه قلت لان الثبوت وان كان
مذكرا الا انه مضاف الى المؤنث فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث (للقطع)
اى لكونه مقطوعا بانه لا علم بجميع الحقايق لان بعضها لا يعلم (بانه لا علم
بجميع الحقايق) قيل لا يندفع الفساد المذكور بتقدير الثبوت فانه كما لا يجوز
العلم بجميع الحقايق لا يجوز ايضا العلم بثبوت جميع الحقايق لان العلم
بثبوت جميع الحقايق انما يكون بعد العلم بجميع الحقايق فيكون انتفاء
الثانى موجبا لانتفاء الاول فيكون الضمير عائدا الى الحقايق دون
الثبوت جوابه ان الضمير يرجع الى الثبوت فى ضمن المحمول وهو غير
مستغرق فى نفسه وان استغرق موضوعه (والجواب) اى جواب قوله
قيل والجواب مشتق من جاب الفلان اذا قطعه سمى جوابا لانه ينقطع به
كلام الخصم (ان المراد الجنس) اى العلم بجنس الحقايق متحقق اى
لا نم ان المراد الحقايق جميع الحقايق بل المراد بها جنس الحقايق قيل
يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى ان ما نعتقده حقايق الاشياء فهو

ثابت في الواقع ولاشك ان كل مانعتقده كذلك قبل لانسلم ان كل ما
نعتقده كذلك لجواز الخطاء في الاعتقاد نعم انه كذلك حسب اعتقادنا
لكنه تكلف فالرجوع الى الجنس اسهل ردا (على القائل بانه لاثبوت
لشئ من الحقايق ولاعلم بثبوت حقيقة ولابعدم ثبوتها) اى الحقيقة يعنى
ان قول المص حقايق الاشياء ثابتة رد للقول بانه لاثبوت لشئ من الحقايق
لانهم نفوه بالكلية والاثبات في الجملة كاف في ردهم وقوله والعلم بها متحقق
ردا لقولهم ولاعلم بثبوت حقيقة الشئ اولعدم ثبوتها والحاصل ان مدعى
الخصم السالبة الكلية وهى لاشئ من الحقايق بثابت ولاعلم بثبوت
حقيقة ففي دفعها يكفى اثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها واثبات
احد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لامتناع الاجتماع صدقا وكذبا
(خلافا للسوفسطائية) زعم قوم ان السوفسطائية طائفة ينشعبون
الى ثلثة مذاهب كما نقله الشارح رحمه الله والمحققون منعوه وقالوا لايمكن
عن عاقل ان يقول بهذه المذاهب بل كل غالط سوفسطائى في موضع
غلط يدل عليه اشتقاق اسمه من سوفا واسطا كذا في تلخيص المحصل
(فان منهم) اى من سوفسطائية (من ينكر حقايق الاشياء و يزعم انها)
اى حقايق الاشياء (اوهام) كالنقوش على الماء (وخيالات باطلة وهم
العنادية) لعنادهم الحقايق (ومنهم من ينكر ثبوتها) اى حقايق الاشياء
في الخارج (و يزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا
فجوهر وعرضا فعرض اوقديما فقديم اوحادثا فحادث) فيكون كل من
النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس في نفس الامر لشئ حقا عندهم
فلااعتبار لهم (وهم العندية) لنسبتهم الحقايق الى انفسهم رد المص
مذهب العنادية بقوله حقايق الاشياء ثابتة (ومنهم من ينكر العلم بثبوت
الشئ ولا بثبوته) ولاينكرون نفس الحقايق ولاثبوتها في نفس الامر
بل ينكرون العلم بالثبوت والعلم بلاثبوت (و يزعم انه شاك وشاك في انه
شاك وهلم جرا) وهلم كلمة دعوة الى شئ تقول هلم يارجل وكذلك
للاثنين والجمع والمؤنث موحد وهذه الكلمة تستعمل بمعنى دعاء المخاطب
كقولك هلم الى اى اومرمنى وتعال (وهم اللاادرية) رد المص هذا

المذهب بقوله والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلثة ان الاول
نفى الحقايق والثانى نفى لامع قطع النظر عن الاعتقادات فقوله ثبوتها
بتبعية الاعتقادات والثالث نفى اثبوتها وعدم ثبوتها (لنا تحقيقا) نصب
على التمييز من النسبة في لنا وكذا الزاما بعده (انا نجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء بالعيان) اى باحدى الحواس الظاهرة وهو الموجودات
الخارجية كحرارة النار و برودة الماء (و بعضها بالبيان) اى بالدليل العقلى
وهو الامور العقلية فثبت المطلوب الذى هو ثبوت حقايق الاشياء
وتحقق العلم بتلك الحقايق (والزاما) معطوف على تحقيقا (انه ان لم يتحقق
نفى الاشياء فقد ثبتت) اى الاشياء والالزم ارتفاع النقيضين وهو محال
(وان تحقق) اى ان تحقق نفى الاشياء (والنفى) والواو للحال (حقيقة
من الحقايق) فثبت المطلوب (لكونه) اى لكون النفى (نوعا من الحكم)
والحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم قسم من الكيفيات النفسانية
وهو قسم من مطلق الكيف الذى هو قسم من العرض الذى هو قسم من
الممكن الذى هو قسم من الوجود وهذا معنى قولهم لان في نفيها ثبوتا
اى نفى حقايق الاشياء ثبوتها (فثبت شئ من الحقايق فلم يصح نفيها
على الاطلاق ولايخفى انه) اى الالزام (انما يتم على العنادية) لان الثانية
تقول تحقق النفى بحسب اعتقادنا لافي نفس الامر والثالثة تقول لا ادرى
اى تحقق النفى ولاعدم تحققه ولذا قال الشارح ولايخفى انه انما يتم على
العنادية وهكذا الاستدلال بثبوت بعض الاشياء بالبيان اوالعيان لايقال
لايتم شئ من الاستدلال والالزام على العنادية ايضا اذليس شئ من
مفهوماتهما متحققة ومعلومة عندهم فكيف يقومان عليهم لانا نقول
ان تحقق علم نفى معلوميتها فقد تحقق النفى وهو شئ وان لم يتحقق ذلك
ايضا مذهب اللاادرية لامذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم
لايكاد يصح لانه لاحقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى يثبت مدعاهم
فاستدلالهم يناقض مذهبهم (قالوا) اى السوفسطائية (الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا) لانه لواعتبر حكم الحس فلايخلو
امافي الكليات اوفي الجزئيات وكلاهما باطل اما الاول فلان الحس لايدرك

الكليات فضلا عن الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل واما الثانى
فلان الحس يغلط فى الجزئيات فانا نرى الصغير فى نفس الامر كبيرا كالنار
البعيدة فى الظلمة وكالعنب فى الماء نرى كالاجاصة ونرى الكبير فى نفس
الامر صغيرا كالاشباح ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز
احد العينين ونرى المعدوم كالسراب موجودا وغير ذلك فيكون حكم
الحس فى اى جزء كان فى معرض الغلط ولا يكون مقبولا معتبرا (كالاحول
يرى الواحد اثنين) لاعتياده بالوقوف على الصواب (والصفراوى يجد
الحلو مرا ومنهـا) اى من الضروريات (بديهيات قد يقع فيهـا) اى
البديهيات (اختلافات وتعرض شبه يفتقر فى حلهـا) اى الشبه (الى
انظار دقيقة) اى البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الاراء
والافكار واللازم منتف وكذا الملزوم يعنى ان كل قضايا يدعى صاحبها
البديهية ومخالفه ينكرها فيعرض فيه شبه فاذا وقع الاشتباه يحتاج
فى حله الى انظار دقيقة من الطرفين مثلا يدعى المعتزلة بديهية حسن
صدق النافع وقبح كذب الضار وانكره الاشاعرة والحكماء (والنظريات
فرع الضروريات وفسادها) اى الضروريات (فسادها) اى
النظريات (ولهذا) اى لاجل ان النظريات فرع الضروريات (كثر
فيها) اى النظريات (اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض
لاسباب الجزئية لا ينافى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) كما فى قولنا
الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد واعلم ان شيوخ الحكماء كالافلاطون
وغيره انكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات قالوا لانا نرى الظل ساكنا
وهو متحرك ونورا دائرا من النار وهى شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو
شفاف فاذا غلط الحس السليم فى امثالها كان متهما لا يقبل ادراكه
فى الحسيات اجيب بان غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا ينافى
الجزم بالبعض الآخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعترض بان اسباب
الغلط غير محصورة فلعل الكاغذ مثلا لم يكن ابيض بسبب خفى فيه
فلا بد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة
فلا يكون بديهيا رد عليهم بان حكم العقل لما كان متهما فى الحسى كان متهما

فى العقلى فاعترافهم بالعقلى دون الحسى بط ولو قيل بديهة العقل تشهد
فى العقلى بعدم غلطه قلنا بديهته تشهد ايضا عدم غلطه فى الحسى
فلا قدح فيه (والاختلاف فى البديهى) هذا جواب عن قوله ومنهـا
بديهيات وقد يقع فيها اختلافات (لعدم الالف او الخفاء فى التصور لا ينافى
البداهة وكثرة الاختلافات) جواب عن قوله والنظريات فرع
الضروريات ففسادها فسادها (لفساد الانظار لا ينافى حقية بعض
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية
لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به) اى بمعلوم (مجهول بل الطريق
تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا) قيل هذا وارد على من انكر الحقائق
كلها لا على من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا غلط الحس فى كل
شئ بل لما وجدوا غلطه فى صور كثيرة اتهموه فلم يجعلوه طريقا لليقين
فان قلت الغلط فى الحسيات يستلزم الغلط فى العقليات لانها مباديها
فلا يقين قلت الاستلزام ممنوع فانك اذا ابصرت ظلا احسسته ساكنا
ثم ابصرته فى موضع آخر ساكنا كذلك ايقنت منهما بانه متحرك وهذا
يقين حصل من الغلطين لا من جهة غلطه فان الحس يميزه فى الموضعين
ليس بغلط بل الغلط فى زعمه ساكنا والحق ان احتمال سبب الغلط
لا يقدح فى ادراك الحواس بل يقدح فى العلم بكونه ادراكا حقا وهو
مدفوع بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكيم الذى اودع فى كل نوع
مصلحة لم يتخلف عنه فلما كانت فطرة الحواس للادراك كان اكثر ادراكه
سالما عن سبب الغلط (وسوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف)
وهى يكون ظاهرها محلى بصورة الصدق والحق وباطنها باطلة وكاذبة
(لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف) اى المزين
بالباطل (والغلط) باطنه (ومنه اشتقت السفسطة) استعملت فى اقامة
الادلة على نفى ما علم تحققه بالضرورة (كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا)
اى محب الحكمة (واسباب العلم) اى اسباب حصول العلم بحذف المضاف
والسبب هو لغة ما يتوسل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى
الحكم من غير تأثير (فهو صفة يتجلى بها) اى بالصفة (المذكور لمن قامت

هى) اى الصفة (به) الضمير فى به راجع الى من وهذا التعريف
لابى منصور الماتريدى (اى يتضح و يظهر مايذكر ويمكن ان يعبر عنه)
الضمير فى منه راجع الى ما وما عبارة عن المعلوم قوله ويمكن معطوف على يذكر
وكلاهما اى يذكر و يمكن تفسير للمذكور ويتضح و يظهر تفسير لقوله يتجلى
قيد ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل فيرد عليه كم من معلوم
يحصل بالفكر فلا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه بقوله و يمكن ان يعبر عنه
اى من شانه ان يذكر و يعبر عنه فالشئ الذى غير مذكور يمكن ان يذكر
الذكر بالضم بالقلب و بالكسر باللسان قوله المذكور من الذكر بالكسر
ههنا لانه لو اخذ من الذكر بالضم لم يحتج الى هذا التأويل لكنه بمعنى
المعلوم فذكره فى تعريف العلم تكلف اعلم ان العلماء اختلفوا فى العلم
المطلق على مذاهب ثلاثة المذهب الاول انه ضرورى لايحتاج الى
التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازى رحمة الله عليه لدليلين الاول
ان كل احد يعلم نفسه بالضرورة انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق
بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتى للمقيد
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذى هو لكل
احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضرورى
اولى ان يكون ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا وهو المطلوب
والدليل الثانى هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا معرفا فاما ان يعرف
بنفسه وهو محال جزما او بغيره وهو ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم
فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية
الآخر وانه محال ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل
الاول وهو ان يقال لانم ان تصور ذلك العلم الجزئى ضرورى بل الضرورى
حصول ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده وذلك الحصول غير تصور
وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات
المخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئى المتعلق
بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا
ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئى ضرورى لكن لانم ان يلزم منه ان يكون

ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم
الجزئى وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثانى فهو ان يقال انا
نختار ان العلم معرف بغيره ولكن لانم لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول
علم جزئى متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان
تصور العلم موقوف على تصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا
على تصوره وحصول الشئ غير تصوره والمذهب الثانى انه نظرى لكن
لا يمكن تعريفه واختاره امام الحرمين وامام الغزالى واستدلا عليه بالدليل
الثانى للامام فخر الدين الرازى والمذهب الثالث انه نظرى يمكن تعريفه
لكن اختلفوا فى تعريفه (موجودا كان او معدوما) كالشئ الذى
يدرك بالعقل ولا وجود له فى الخارج (فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة
توجب تميزا لا يحتمل النقيض) يحتمل شيئين احدهما ان يكون هناك
نقيض ولا يحتمله والثانى ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضا
ان يقال لا يحتمل النقيض اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء لتناوله
التصور والتصديق اليقينى دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول
التصديق الغير اليقينى ايضا فيكون الحد الثانى مانعا دون الاول ومعنى هذا
التعريف ان العلم صفة اى امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها
وموصوفها الذى هو العالم تميزا لمدركاته عما عداها لا يحتمل النقيض
اى لا يحتمل متعلق ذلك التميز الذى هو المعلوم نقيض ذلك التميز اى
توجب كون محلها مميزا بكسر الياء فقوله صفة جنس شامل بجميع
الامور القائمة بالغير وقوله توجب تميزا يخرج عن هذا الحد ماعدا
الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرهما ومن
الصفات الجسمانية كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان هذه الصفات
توجب محلها تميزا اى توجب كون محلها مميزا بفتح الياء لا مميزا بكسر
الياء ضرورة ان الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد
يميز الاسود عن الابيض واما العالم فيوجب تميز العالم عن الجاهل
ويوجب ايضا له تميزا لمدركاته عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج

عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل لكل واحد
منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه
فى المستقبل على ماهو الواقع فيزل عنه ما حكم من الايجاب والسلب
الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد
ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا
عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لايحتمل ذلك المتعلق نقيض
ذلك التمييز فلابد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التمييز المتفرع
على تلك الصفة انما هو له لا للصفة ولاشك ان تمييزه انما هو بشئ
يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشئ هو المعلوم الذى لايحتمل
نقيضه اى ذلك التمييز (فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على
عدم التقييد بالمعانى) يعنى قيد بعضهم هذا التعريف بالمعانى وقال
العلم صفة توجب تمييزا بين المعانى لايحتمل النقيض فحينئذ لايشمل
هذا التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لاغير
والذى ترك القيد فقد احسن ولذا اختار الشارح رحمه الله (وللتصورات)
اى شامل للتصورات (بناء على انها لاتناقض لها) اى للتصورات (على ما
زعموا) تنبيه على خطأ زعمهم لان اطلاق النقيض على اطراف القضايا
شايع والحق انه لاتناقض لها لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان
بذاتهما ولاتمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللانسان لايتمانعان
الا اذا اعتبر ثبوتهما بشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا
وكذبا نحو زيد انسان وزيد ليس بانسان مثلا فيكون التناقض بين
القضيتين وكذا باقى التصورات فان قيل يلزم من هذا ان يكون
جميع التصورات مطابقا للواقع على ان بعضها غير مطابق له قلنا لانسلم
ان بعض التصورات غير مطابق للواقع فان التصور لايوصف بعدم
المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا وهو حجر مثلا وحصل منه
فى اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة على تصورى والخطاء انما هو فى حكم
العقل بان هذه الصورة هذا الشبح المرئى فتكون التصورات كلها مطابقة
لما هى تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة

فى احكام العقل المقارنة لتلك الصورة فلا اشكال ايضا هذا هو المذكور
فى شرح المواقف والمقاصد (لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات)
اى كما ينبغى لانه ينبغى ان يشمل (هذا) اى خذ هذا (لكن) استدراك
عن التعريف الاول (ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى
لايشمل الظن لان العلم عندهم) اى عند المتكلمين (مقابل للظن)
قوله لان العلم الخ اشارة الى جواب ما يقال ان التجلى اعم من الانكشاف
التام والعام لايدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث المعتبرة فكيف
يحمل على الانكشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لايعرف فى هذا الفن
الا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قرينة على ان المراد من الانكشاف
الانكشاف التام (للخلق اى للمخلوق من الملك والانس والجن) خص
هذه الثلث لانهم انواع المكلف وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس
مجردة تدرك الكلى ام لا (بخلاف علم الخالق فانه) اى علم الخالق (لذاته)
اى علمه الازلى لذاته تعالى وعلمه الاضافى وهو الانكشاف بعلمه الازلى
فضمير لذاته له تعالى لا بعلمه والا لكان علمه واجبا لذاته ولم يقله احد
(لا لسبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم
الاستقراء ووجه الضبط ان السبب) اى السبب الذى يحصل به العلم
(ان كان من خارج) اى من خارج عن ذات المدرك (فالخبر الصادق
والا) وان لم يكن خارجا (فان كان) اى السبب (آلة غير المدرك)
غير منصوب صفة آلة (فالحواس والا) اى وان لم يكن آلة
(فالعقل)هذا على قول من قال ان المدرك للكليات والجزئيات هو
العقل لكن احدهما بواسطة الآلات دون الآخر لا على قول من قال
ان المدرك للكليات هو العقل ومدرك الجزئيات هو الحواس (فان قيل
السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى) اى ان اريد السبب الحقيقى
هو واحد لاغير وهو الله تعالى (لانها) اى العلوم (بخلقه) اى الله
(وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى) اعنى
ما يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال (كالنار للاحراق هو العقل لاغير
وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك) اى الحواس آلات

والاخبار طرق (والسبب المفضى اليه فى الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه) اى مع السبب المفضى (بطريق جرى العادة) اى لا بكونه موجدا (ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات) فعلى كل التقادير الثلثة لا يكون قول المصنف واسباب العلم ثلثة الخ صحيحا (قلنا هذا) اى كون الاسباب ثلثة (على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد) حاصل هذا الجواب هو اختيار القسم الثالث من اقسام الترديد المذكور وهو ان مراد المص من السبب فى قوله واسباب العلم ثلثة هو السبب المفضى الى العلم فى الجملة ولكن انحصاره فى الثلثة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على عادة المشايخ اى اهل الحق (والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) اى عن تدقيقات المبنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم (فانهم) اى المشايخ (لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لاشك فيها) اى لاشك فى ان الخمس الحواس الظاهرة ثابتة فى الوجود (سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم) كالفرس لان علم المحسوسات حاصل للحيوانات العجم (جعلوا الحواس احد الاسباب برأسها ولما كان معظم المعلومات الدينية) نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها من الفرائض (مستفادا من الخبر الصادق) وان كان داخلا فى ادراك الحواس لكون طريقه السمع (جعلوه) اى الخبر الصادق (سببا آخر له ولما لم يثبت عندهم) اى عند المشايخ (الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك) كالخيال والمتصرفة والحافظة لما لم يثبت عند المشايخ الحواس الخمس الباطنة لان دلائل الحكماء على اثبات تلك الحواس لم يتم عند المشايخ ولم يكن عندهم دلائل شافية لاثباتها اعرض المشايخ عنها ولم يشتغلوا فى اثباتها بيان عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة فى الدماغ تدرك جميع ما تدركه الحواس بعد غيبة المادة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة فالمدرك ليس هو

العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاته دون غيره فلا بد من قوة اخرى ان يحضر عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان التصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلابد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لانم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لجواز ان يصدر اكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ معا فى قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة فى الدماغ تدرك المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعانى الجزئية ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان يكون تلك الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور الجزئية دون المعانى الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة لانها لا تدرك المعانى الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعانى الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما جاز ان يكون القوة الواحدة كالحس المشترك مثلا آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا لابد لك من دليل واستدلوا على وجود الحافظة بان للمعانى الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران فلابد لهما من مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ قبول المعانى الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود المتصرفة بان يقال انا نجمع بين تصورين تارة كما نتصور انسانا ذا رأسين ونفصل بينهما تارة اخرى كما نتصور انسانا عديم الرأس وكذلك بين المعانى الجزئية وليس المتصرف هو العقل

لعدم تصور الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعانى والمتصرف
انما يكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى متصرفة فيهما وهذا
الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة
هذا هو المذكور فى شرح المقاصد (ولم يتعلق لهم) اى للمشايخ
(غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات) لان
كل واحد من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الاسباب
المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان
لم يستقل فى الادراك (وكان مرجع الكل) اى كل العلوم الحاصلة
بالحواس الباطنة والتجربة والبديهية (الى العقل جعلوه) اى العقل
(سببا ثالثا يقتضى) صفة ثالثا (الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس
او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا جوعا وعطشا)
هو من الوجدانيات وهو ما يدركه الوهم (وان الكل اعظم من الجزء) مثال
للاوليات (وان نور القمر مستفاد من الشمس) مثال للحدس (وان شرب
السقمونيا مسهل) مثال للتجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة
الحس مرة او مرتين كافية فى الحدس لا فى التجربة بل لا بد فيه من المشاهدة
مرارا كثيرة وايضا ان السبب فى التجربى معلوم السببية مجهول الماهية
وفى الحدسى معلوم كلاهما (وان العالم حادث) مثال لترتيب المقدمات
(هو العقل) مفعول ثان لجعلوا العقل فى الاصل الحبس سمى به
الادراك الانسانى لحبسه عما يقبحه ونقله على ما يحسن (وان كان
فى البعض باستعانة الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة)
اى لا بمعنى السمع الذى هو الاذن والبصر الذى هو العين ولا بمعنى المصدر
الذى هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح فى تعريفاتها وهى قوة
(خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة لوجودها) اى الحواس (واما
الحواس الباطنة التى يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها) اى الفلاسفة
(على الاصول الاسلامية السمع وهى قوة مودعة) اى موضوعة
(فى العصب) اى الذى فيه هواء مختص كالطبل (المفروش فى مقعر
الصماخ يدرك بها) اى بالقوة (الاصوات) هى كيفية الهواء

عند تموجه والحروف هى كيفية الصوت مسموعة معه واما كون الصوت
ملايما او منافرا فيدرك بالوجدان لا بالسمع (بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت) اى بكيفية هى الصوت (الى الصماخ) الى
متعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو انه اذا احدث
صوت فى موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل فى ذلك الموضع
لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت من الحدة والثقل ثم يتكيف بها الهواء
المجاور لذلك الهواء ثم المجاور بالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت
وضعفه فالسامع الذى يقع فى تلك المسافة يسمع ذلك الصوت بلا خلاف
واما السامع الخارج عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه
هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا
وتابعهم النظام من المعتزلة وقال المتاخرون من حكماء الاسلام نعم
والحق هو هذا المذهب الثانى دون الاول بثلاثة اوجه الوجه الاول
هو انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل من جهتنا الى
خلافها وذلك ضرورى يعرفه كل احد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك
الهواء الحاصل بذلك الصوت لا يصل الى صماخنا اذ نحن فى موضع
لا ريح فيه والوجه الثانى انه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت
من داخله لا من خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض الكمل
انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها والوجه الثالث هو انا ندرك
جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل
بذلك الصوت الى الصماخ يدرك اذ لو لم ندركه الا عند الوصول لما ادركنا
جهته كما فى اللمس واللازم باطل وكذا الملزوم واستدل الفلاسفة على
مذهبهم بوجهين الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح
لا يسمعه من كان الهبوب من جهته وذلك لان الهبوب منعه من الوصول
الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت
من حد الادراك لان الادراك من البعد لا بد وان يكون له حد كما فى الابصار
فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك والوجه الثانى هو انا ندرك ضرب
الخشبة بالنماس فى الصحراء قبل سماع الصوت وذلك لانعدام وصول

الهواء الحاصل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون
عدم السماع لبعد الصوت (بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس
عند ذلك) اى عند الوصول يعنى ان الله تعالى يخلق ادراك تلك
الاصوات بطريق جرى العادة عند المتكلمين عند وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة
لذلك الادراك و بطريق الايجاب عند الحكيم و بطريق التوليد عند
المعتزلة (والبصر هو القوة المودعة فى العصبين المجوفتين اللتين)
يبتدآن من غور البطنين المقدمين من الدماغ فيمتد احدهما من اليمين
الى اليسار والآخر بالعكس (تتلاقيان) بحيث يصير الملتقى مجمع النورين
ثم يضئ (ثم تفترقان فيتأديان الى العينين يدرك بها) اى بالقوة (الاضواء
والالوان والاشكال والمقادير) اى الطول والعرض والعمق فعصبة
اليمنى ترجع الى اليمين وعصبة اليسار ترجع الى اليسار فعلى هذا يكون
كهيئة دالين يكون محدب كل منهما الى محدب الآخر لا كهيئة الصليب
وان كان فى الظاهر كذلك (والحركات) اى الحس اذا شاهد الجسم
فى مكانين ادرك فيه العقل الحركة فلا يرد ان الكون من الاعراض
النسبية لا يدرك بالحس (والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى
ادراكها) اى ادراك الاضواء والالوان الخ (فى النفس عند استعمال
العبد تلك القوة) وشرائط الابصار ثمانية عند الجمهور وهى كون المرئى
كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار
او بغيره كالاشياء المستنيرة بالمضئ وكونه محاذيا للبصر او فى حكم المحاذاة
كالوجه الذى رؤى بالمرآة وقصد البصر الى الابصار وعدم الحجاب
وعدم البعد المفرط (والشم وهو قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين من
مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح بطريق وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم) الى متعلق بوصول
يعنى ان الله تعالى يخلق ادراك تلك الروائح بطريق جرى العادة عند
المتكلمين و بطريق الايجاب عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف بكيفية
ذى الرائحة الى الخيشوم لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة بذلك الادراك

(والذوق وهو قوة منبثة) البث النشر والتفريق (فى العصب المفروش
على جرم اللسان يدرك بها) اى بالقوة (الطعوم بمخالطة الرطوبة
اللعابية) قال السيد الرطوبة اما ان تتكيف بكيفية الطعم فيصل الى
العصب فيكون الرطوبة هى المحسوسة فى الحقيقة او منتشر بها اجزاء
المطعوم فيصل تلك الاجزاء الى العصب فيكون الرطوبة مسهلة بوصول
المحسوس لا محسوسا فى نفسه اعترض بان اجزاء المطعوم قد اختلطت
بالرطوبة على العصب المفروش فكون الرطوبة محسوسة دون الاجزاء
غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد يحس الرطوبة بدونها
كلعاب الصفراوى يحس مرارته بلا مرة قيل وصول الرطوبة الى العمق
اسهل من وصول اجزاء المطعوم لكثافتها فلعلها لم تصل الى القوة
الذائقة فلم يدركها فلذا ذكره السيد بالترديد لا بالقطع بقوله الرطوبة
اما ان تتكيف الخ (واللمس وهو قوة منبثة فى جميع البدن) اى اكثره
فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالكلية والكبد والطحال والرية
بل قوة اللمس فى اغشيتها فقط والحكمة فى عموم قوة اللمس حفظ البدن
عما يتضرر به من الحر والبرد وعدم اللمس فى الاعضاء المذكورة لحكمة
ذكرت فى المطولات (يدرك بها) اى بتلك القوة (الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند الالتماس والاتصال به) اى بجميع
البدن بمعنى ان الله تعالى يخلق بطريق جرى العادة وانما قال فى الذوق
واللمس منبثة ولم يقل مودعة كما قاله فى غيرهما لانهما لا يختصان
بموضعين مخصوصين كسائرها لانتشار القوة الذائقة على جرم اللسان
واللامسة على جميع البدن (و بكل حاسة منها اى من الحواس الخمس
توقف اى تطلع على ما وضعت هى تلك الحاسة له) الضمير راجع الى ما
(يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة
كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها) اى
بالسمع والذوق والشم (ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك
الادراك ام لا ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك الادراك بمحض خلق
الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق الله تعالى عقيب صرف

الباصرة ادراك مثلا) وان لم يكن واقعا بالعقل (فان قيل البست الذائقة
تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا) هذا السؤال لقوله لايدرك بهامايدرك
بالحاسة الاخرى (قلنا لابل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود
فى الفم واللسان والخبر الصادق اى المطابق للواقع) طابق الاعتقاد
اولا (فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج) اى يكون لنسبة الكلام خارج
اى نسبة خارجية محققة اومقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج
ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية
يمتنع وجودها فى الخارج (تطابقه) اى الخارج (تلك النسبة فيكون
صادقا اولا تطابقه)اى النسبة الخارج (فيكون كاذبا فالصدق والكذب
على هذا) اى على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقع (من اوصاف
الخبر) الكلام منحصر فى الخبر والانشاء لانه اما ان يكون لنسبة ذلك
الكلام امر خارج عنه ثابت فى زمان من الازمنة تحقيقا وتقديرا تطابق تلك
النسبة ذلك الامر الخارج اولا تطابقه فى الثبوت اوالانتفاء اولايكون لها
امر خارج كذلك فان كان الاول فالكلام هوالخبروان كان الثانى فالكلام هو
الانشاء فالمراد من نسبة الكلام تعلق احدالجزئين بالآخر ليفيد المخاطب
فائدة تامة سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كالنسبة الخبرية
اوغيرها كالنسبة الانشائية والمراد من الامر الخارج هو النسبة الخارجة
عن نفس الكلام من الايجاب و السلب فى نفس الامر سواء كانت
ثابتة فى الواقع او بحكم العقل بعد تصورها مقدرة الوقوع
فى الواقع ايدخل فيها ما يحكم العقل بثبوتها او انتفاءها ولم يقع بعد
كبعت وابيع اذا اردت به الاخبار عن البيع فى الماضى او فى الحال
اوفى المستقبل فلا بد لهذه الاخبارية من وقوع بيع تحقيقا اوتقديرا
خارج عن هذا اللفظ اى لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله
فى الخارج حتى تقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارج
(وتحقيقه) ان بعت هذا الثوب مثلا لنسبة شئ خارج عن نفس هذا
الكلام فى الزمان الماضى وهذا الكلام يعبر عنه فان طابقه هذا كان
صادقا والاكاذبا وكذا النسبة فى ابيع هذا الثوب لنسبته شئ خارج عن نفس
هذا الكلام معروض الوقوع فى الزمان المستقبل وهذا الكلام يعبر عنه

فان وافقه هذا فصادق والا فكاذب بخلاف ما اذا اردت به البيع
الانشائى فانه يحصل فى الحال من اللفظ بنسبة فقط لاخارج له بل هو
ايجاد وطلب لايعبر عن الواقع فى نفس الامر والمراد من المطابقة وعدمها
اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه فى الايجاب والسلب وعدم
اتحادهما فيهما وهى معنى الصدق والكذب متصف بهما الخبر فالخبر
هوالكلام الدال على نسبة لها خارج سابق عليها فى الواقع اوفى العقل
يحتمل ان يصدق باعتباره وان يكذب باعتباره والانشاء هوكلام
اتحد زمان نسبته مع زمان افادته من غير نسبة اخرى فى الواقع اوفى العقل
(وقد يقال ان) اى الصدق والكذب (بمعنى الاخبار عن الشئ على ما
هو به) فى الصدق هو عبارة عن الشئ والضمير فى به راجع الى ما
(ولاعلى ماهو به) فى الكذب (اى الاعلام بنسبة) يشير الى ان المراد
بالشئ هوالنسبة و بقوله على ماهو به كيفيتها كالايجاب والسلب لكن
المتعارف ان مدخول عن فى صلة الاخبار هو الموضوع وما بعده هو
المحمول فالاولى ان يوجه على المتعارف (تامة تطابق الواقع اولا تطابقه
فيكونان) اى الصدق والكذب (من صفات المخبر) لان الاعلام
بالنسبة صفة المخبر (فمن ههنا) اى من اوصاف الخبر اومن صفات المخبر
(يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر
الصادق بالاضافة على نوعين) انما يصدق الحصر فى نوعين على تقدير
كون صدق الخبر بمجرد النظر فى مفهومه اى مع قطع النظر عن الخارج
وكونه خبرا والا فجميع الضروريات صادقة فلا يصدق الحصر (احدهما
الخبر المتواتر) للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون المخبرون بحيث يمتنع
صدور الكذب منهم والثانى ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا علما
مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث
العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال
والثالث ان يكون المخبر به ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحدس فلو اخبر
جميع العالم من المستحيل عقلا او من المعقول الغير المشاهد لايفيد اليقين
الاخبر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى المعقول فقط واختلفوا فى عدد

المخبرين فقال قوم لابد ان يكون بحيث لايمكن احصاءهم وقال قوم
لابد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لابد ان يكون ذلك اثنى عشر
وقال قوم لابد ان يكون عشرين وقال قوم لابد ان يكون ذلك اربعين
وقال قوم لابد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال
ان عدم الاحصاء والانحصار فى عدد مخصوص ليس شرط بل بحيث
يقع العلم بخبرهم ولايجوز توافقهم على الكذب سواء كانوا من لايحصى
او كانوا من يحصى خمسة او اثنى عشر اوغير ذلك (سمى بذلك اى
بالمتواتر لما انه) اى الخبر المتواتر (لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى
وهو) اى الخبر المتواتر (الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطئهم
اى لايجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه) اى مايدل على صدقه
بمعنى المرجع (وقوع العلم بلا شبهة) فالعلم بتواتره موقوف على وقوع
العلم به بلاشبهة ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر لا على العلم
بتواتره فلادور نعم اذا استدل على قطعية حكم بتواتر المخبر به لزم هناك
دور اللهم الا ان يثبت تواتره بطريق آخر (وهو بالضرورة موجب
للعلم الضرورى) اى الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور
العلماء خلافا من القوم من الفلاسفة وهو السمنية وبراهمة الهند فانهم
انكروا ايجابه على اليقين وقالوا لايوجب الا الظن وقال قوم آخر منهم
النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخى انه يوجب علم الطمانينة وهو
فوق الظن دون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما
بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسن البصرى
والكعبى وامام الحرمين وامام الغزالى انه يوجب علما استدلاليا واستدل
النافون لكونه موجبا بان التواتر مركب من الآحاد وكل واحد من تلك
الآحاد يحتمل الكذب حالة الانفراد ولايزال بانضمام المحتمل الى المحتمل
ذلك الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال لانقلاب الجائز ممتنعا وهو محال قلنا
فى الجواب عن هذا الاستدلال لم لايجوز ان يحصل اليقين من انضمام
الظنون الى ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والرى والسكر
من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة لا تفيد الشبع والرى

والسكر (كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية)
اى البعيدة (يحتمل العطف) اى عطف البلدان (على الملوك وعلى
الازمنة والاول) اى العطف على الملوك (اقرب بحسب المعنى
وان كان ابعد من جهة اللفظ) لانه اذا عطف على الازمنة
نظرا الى الاقرب يكون كل واحد منهما قيدا للاول فيكون المثال واحدا
بل المراد هكذا اى (كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والعلم بالبلدان
النائية) والعلمان والمثالان خير من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه
على تقدير عطف البلدان على الازمنة لا فائدة فى تقييده بالنائية وعلى
تقدير عطفه على الملوك يكون فى تقييده بالنائية فائدة فالاولى ان يقال
لافائدة فى العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية متواتر لا
يتوقف على كونه فى البلدان النائية (فههنا امران) اى فى مقام ان الخبر
المتواتر يوجب العلم (احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك) اى كونه
موجبا للعلم (بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد
وانه) اى هذا العلم (ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به) اى بالخبر
المتواتر (ضرورى) كان ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون كل من العلم
والايجاب نظريا كنتايج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب
ضروريا كنتايج الشكل الاول (وذلك) اى كونه ضروريا (لانه يحصل
للمستدل وغيره) فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا
خبر قوم لايتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق
(حتى الصبيان الذين لااهتداء لهم) اى الصبيان (لطريق الاكتساب
وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام) والبهود
بتأبيد دين موسى عليه السلام هذا جواب مايقال وهو ان يقال من طرف
السمنية والبراهمة لانم ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه
ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون عيسى عليه
السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام موجبا للعلم
لكونه خبرا متواترا والتالى باطل والا لكان المنكر بموجب هذين الخبرين
ومفهومهما كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر

موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله فتواتره ممنوع وحاصل
الجواب ان يقال لانم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجرى على السنة
قوم لايجوز العقل توافقهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه
يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يجوز ذلك الخبر متواترا وقصته
رفع الله تعالى عيسى عليه السلام فى يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك
ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل
فى بيت فامر ملك اليهود رجلا ليدخل البيت يقال له يهودا او يقال
ططيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام الى
السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى
عليه السلام فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه فصلبوه
ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين
عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم فقال وماقتلوه
وماصلبوه ولكن شبه لهم يعنى القى شبه عيسى عليه السلام على غيره
فقتلوه كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق عليه شئ من شبه جسده
فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره
فذاك اختلافهم (فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن وضم الظن
الى الظن لايفيد اليقين) هذا السؤال على الامر الاول (وايضا جواز
كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه) اى المجموع
(نفس الاحاد) فلا يفيد الخبر المتواتر العلم (قلنا ربما يكون مع الاجتماع
مالايكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) حاصل الجواب
ان يقال لانم ان ضم الظن الى الظن لايفيد اليقين ولانم ايضا ان جواز
كذب كل واحد من الاحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو
مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الاحاد شئ لايكون مع انفراد
الاحاد كالحبل المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت
يحصل للمجموع من حيث هو مجموع قوة لاتكون لكل واحد منها (فان
قيل الضروريات) سؤال على الامر الثانى (لايقع فيها التفاوت ولا الاختلاف
ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود

اسكندر والمتواتر) اى والحال (قد انكر فادته) اى المتواتر (العلم
جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة) السمنية بضم السين وفتح الميم
منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم والبراهمة منسوبة الى البرهم
وهى ايضا اكبر اصنامهم وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون
بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لاطريق
الا الحواس واما الباطنة فلا تفيد شيئا (قلنا ممنوع) اى عدم وقوع
التفاوت (بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف
والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام
وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا) والمكابرة هى التى لم يكن الغرض اظهار
الصواب ولكن لالزام الخصم والمعاندة هى المنازعة فى المسئلة العلمية
مع عدم العلم فى كلامه وكلام صاحبه (كالسوفسطائية فى جميع
الضروريات والنوع الثانى خبر الرسول) فان قلت يخرج منه اوامر
الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم بوجوب مضمونها اوحرمتها
قلت انها فى حكم الخبر بان هذا حرام اوواجب اومباح وتقليل الاقسام
اجدر للضبط (المؤيد اى الثابت رسالته) اى الرسول (بالمعجزة)
عن العجزه اذافاق عند الطلب وجعله عاجزا عن الاتيان (والرسول
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب)
اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبى مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة
كما يدل عليه اطلاق المتن اذلواريد به من له كتاب يخرج خبر من
لا كتاب له من اسباب العلم وهو باطل (بخلاف النبى فانه اعم) يؤيده
قوله تعالى وماارسلنا من قبلك من رسول ولانبى يشير الى التفرقة بينهما
لان العطف يقتضى المغايرة قال فى الكشاف فى تفسيره سئل النبى من
الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم
قال ثلثمائة وثلث عشر (والمعجزة امر خارق) اى مخالف (للعادة)
فعلا كان اوتركا كشق القمر واخراج الماء عن الاصابع وكعدم احتراق
ابراهيم بنار نمرود واما كرامات الاولياء وما وقع من النبى عليه السلام
قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر على نبينا وظهور النور من جبهة

عبد الله اب نبينا (قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله) اعلم
ان الخارق خمسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها
الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرمى النمرود السهم الى السماء
فهذه كلها داخلة فى قوله امر خارق للعادة فبقوله قصد به
خرجت الثلثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى الخ خرجت الكرامة
(وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى اى الحاصل بالاستدلال اى
بالنظر فى الدليل وهو) اى الدليل (الذى يمكن التوصل) وانما ذكر
الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل (بصحيح
النظر) اى بالنظر الصحيح اضافة الصفة الى الموصوف (فيه) اى
فى الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يكفر على الوجه الذى يكون ذلك
الشئ دليلا عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود
الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه
على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع (الى العلم
بمطلوب خبرى) الى متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة التى تفيد
الظن لان العلم على ما فسره لا يعم ذلك ويمكن حمله على الاعم (وقيل قول)
اى قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه وعلى
الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول اسم لذات المركب فوصفه
بقوله (مؤلف) ليتعلق به (عن قضايا) بهذا القيد خرج القضية المركبة
المستلزمة لعكسها كقولنا كل انسان متحرك لا دائما اذ هو فى العرف قضية
واحدة لا قضيتان فان القضية فى العرف اسم للمركب الجزئى وقولهم
الادائما ليس بمركب جزئى بل قيد للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى
وهذا معنى تركيبه من قضيتين فلا تغفل (يستلزم لذاته قولا آخر)
الاستلزام الذاتى فى المعقول ظاهر وفى الملفوظ يطلق ذلك لدلالته على
المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شايع (فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم) هذا الحصر ممنوع بل التعريف الاول يعم
ايضا للمقدمات التى هى بحيث توصل الى المطلوب واما المقدمات المأخوذة
مع الترتيب فهى خارجة عن الاول داخلة فى الثانى والثالث (وعلى الثانى

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم) اى قول الخلافيين
(الدليل هو الذى يلزم من العلم به) اى بالدليل اى يلزم بطريق النظر
يدل عليه جعل الدليل من اقسام النظر فلا ينتقض بقضية مستلزمة
عكسها (العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق) لانه اخذ فى هذا التعريف
اللزوم وفى التعريف الثانى كذلك واما فى التعريف الاول اخذ الامكان
والامكان لا يستلزم اللزوم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم فى الدليل
الثانى والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفى الدليل الاول لا يلزم
بل يمكن وحينئذ يكون هذا التعريف اوفق بالثانى لا بالاول
وقيل فى وجه الاوفقية ان هذا التعريف موافق للتعريف الثانى
بدون عناية قيد وموافق للتعريف الاول مع عناية قيد لان العلم
بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم
بقيد حدوثه يستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول (واما
كونه) اى خبر الرسول (موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى
المعجزة على يده) الضمير راجع الى من (تصديقا له) اى لمن (فى دعوى
الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع به العلم
بمضمونها) اى الاحكام (قطعا) فان قلت كيف القطع والدجال كاذب
مع انه يحيى ويميت تحقيقا او تخييلا كما ورد فى الخبر الصحيح قلت سنة
الله تعالى تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب خرقا للسنة
ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافى حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان
كل نار حارة مع تخلفه فى نار نمرود (واما انه) اى العلم بخبر الرسول
(استدلالى فلتوقفه) اى العلم (على الاستدلال واستحضار انه خبر من
ثبت رسالته) الضمير يرجع الى من (بالمعجزات وكل خبر هذا شانه) اى
كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزة (فهو صادق ومضمونه) اى مضمون هذا
الخبر (واقع) فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا (والعلم الثابت
به) اى بخبر الرسول (ايضا) يضاهى اى يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات
والبديهيات والمتواترات فى التيقن اى عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم
احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو) اى العلم الثابت بخبر الرسول علم بمعنى

الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا اوظنا او تقليدا)
اى وان لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن جازما كان ظنا وان لم يكن
ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضرورى فى الثبات لاحتماله الزوال بتشكيك
المشكك (فان قيل هذا) لفظ هذا يحتمل ان يكون اشارة الى العلم بمعنى
الاعتقاد المطابق الخ ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول
(انما يكون فى المتواترات فقط فيرجع) اى فيرجع خبر الرسول (الى القسم
الاول) اى الخبر المتواتر حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر الرسول مفيدا
للعلم الاستدلالى انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما خبر المشهور
وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر الرسول
الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسما فى التقسيم المذكور
والا يلزم ان يكون قسم الشئ قسما له وانه محال (قلنا ذلك) اى الخبر
(فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه) اى فم الرسول (او تواتر عنه
ذلك) اى عن الرسول اى الكلام الذى جعلناه قسما للمتواتر وهو خبر
الرسول مطلقا سواء كان بالتواتر او بالسمع او بالالهام او بالوحى فيكون خبر
الرسول اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص
بل بالعكس فان قلت فعلى هذا يكون الاعم قسما للاخص وهو ايضا محال
لاستلزام ان يكون قسم الشئ قسما له قلت لانم لزوم كون قسم الشئ
قسما له وانما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا
وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فى الخبر
المتواتر الذى كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول
فى الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر
المتواتر فى الخبر الذى سمع من فى رسول الله او بغيره فيكون انقسام الخبر
الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والابيض
فكما ان هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول (او بغير ذلك) كمن اخبره
النبى صلى الله عليه وسلم فى رؤياه او الهمه الله بانه خبر الرسول والظاهر
ان الاول داخل فى السماع من الرسول (ان امكن) العلم بانه خبر الرسول
(واما خبر الواحد) هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فلزم

ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك (فانما لم يفد العلم لعروض
الشبهة) حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع بمضمونه ان كان حكما
شرعيا لانه وحى يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع
(فى كونه) اى خبر الواحد (خبر الرسول فان قيل فاذا كان) خبر الرسول
(متواترا او مسموعا من فى رسول الله كان الحكم الحاصل به ضروريا كما هو)
اى الضرورى (حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم
الضرورى فى المتواتر) عن الرسول (هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا
المعنى) اى العلم بكونه خبر الرسول (هو الذى تواتر الاخبار به) بخلاف
التواتر بوجود مكة و بغداد فان الذى تواتر هو وجود مكة او وجود بغداد
لا كونه خبر فلان فان قيل لم كان مضمون التواتر بخبر الرسول استدلاليا
ولم يكن مضمونه بخبر غيره عليه السلام كذلك قلت لان مضمون خبر
الرسول راجع الى المعاد والغائب ومضمون خبر غيره عليه السلام راجع
الى المشاهد (وفى المسموع) معطوف على فى المتواتر اى العلم الضرورى
فى المسموع (من فى رسول الله هو ادراك الالفاظ وكونها) اى الالفاظ
(كلام الرسول والاستدلالى هو العلم بمضمونه) اى خبر الرسول (وثبوت
مدلوله) فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالى فى قوله وهو يوجب العلم
الاستدلالى هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول لان هذا
ضرورى الحصول (مثلا قول النبى صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى
واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضرورى ثم علم منه
انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو استدلالى) اى مستفاد من
ترتيب المقدمتين اعنى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق
لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة (فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر
فى النوعين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر
المقرون بما يرجع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى
داره) الضميران راجعان الى زيد (قلنا المراد) بالخبر الصادق خبر يكون
سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا به يخرج الخبر البديهى الذى
نبه عليه بالاخبار (مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين) فيخرج

الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب (بدلالة العقل فخبر الله او خبر الملك
انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم) اى الخلق
(من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فى حكم
المتواتر) لان المتواتر خبر ثابت على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله
احاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله احاد تفيد الظن
وفروعه مجمع عليه يفيد القطع فخبر اهل الاجماع ليس خارجا عن
هذين النوعين فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق وانما قال فى حكم
المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل فى الحسيات وليس كذلك الاجماع
واما من حيث الاتفاق يشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل فى الاجماع
استدلاليا وفى المتواتر ضروريا (وقد يجاب بانه) اى خبر اهل الاجماع
(لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة) كقوله
عليه السلام لا يجتمع امتى على الضلالة (قلنا فكذلك خبر الرسول) يعنى
ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا بل يكون سببا
لعامة الخلق بكونه خبر الرسول (ولهذا) اى لاجل ان خبر اهل الاجماع
لا يفيد بمجرده (جعل استدلاليا) يعنى ان الشارح رحمة الله عليه قد اجاب
عن نظر اهل الاجماع بانه داخل فى حكم المتواتر وقوله وقد يجاب اشارة
الى جواب آخر من هذا السؤال اورده القوم فى كتبهم وهو غير مرضى
عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا فى الخبر الذى يفيد العلم
بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر من القرائن المفيدة لليقين وخبر اهل
الاجماع ليس كذلك لان كونه مفيدا للعلم بالنظر الى الادلة فحينئذ خروجه
من النوعين لا يضر ونظر فيه الشارح وقال فعلى هذا ينبغى ان يكون خبر
الرسول ايضا خارجا عن مبحثنا لان افادته العلم ايضا انما يستفاد من المعجزة
التى هى دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدهما دون الآخر ترجيح
بلا مرجح وان قلت هب ان كونهما مفيدا للعلم بالواسطة الا ان واسطة
خبر الرسول لازمة له غير منفك عنه فلهذا اعد من قبيل الاخبار المفيدة
بنفسه بخلاف الواسطة ثم قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة
ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك

(واما العقل وهو قوة للنفس) اى للنفس الناطقة اى العقل المسمى بالقوة
النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهيولا وغيرهما فالمراد به مراتب
القوة النظرية وليس العقل فيها بمعنى آخر كما توهم فان تقييد الحيوان
بالفصول لا يجعله معانى مختلفة وقد يطلق العقل فى اصطلاح الحكماء
على العقول العشرة التى هى مبادى الافلاك والعناصر فى زعمهم وهى
ليست بمرادة هنا بها (تستعد) اى تستعد النفس بهذه القوة (للعلوم
والادراكات) اى العقليات والحسيات وبه يخرج الحواس فلا ننقض بها وانما
جعل العقل هنا سبب الادراك وقد جعله قبل نفس المدرك حيث قال فان كان
آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة النفس منشاء
لادراكاتها ويصح نسبة الشئ الى منشاءه كما يقال قدرة البارى موجبة
للاشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى هو المؤثر بقدرته (وهو المعنى بقولهم صفة
غريزة) اى طبيعة (يتبعها) اى الغريزة (العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط) المراد بالوسائط الدلائل
فى التصديق والتعريف فى التصور والمراد بالغائبات المجهولات التصورية
والتصديقية (والمحسوسات بالمشاهدة) والعقل بهذا المعنى هى النفس
الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن حمل القوة
على الجوهر كالصورة النوعية اختلف فى ان النفس الانسانية جوهر مجرد
جسمانى او عرض ذهب الفلاسفة الى انه جوهر مجرد ووافقهم الامام
الغزالى وجمع من الصوفية المكاشفين والمنكرون لتجرده طوائف تسع
على ما نقل فى المواقف قوله يدرك بها الغائبات فان قلت العقل الجوهر
نفس المدرك فكيف جعله سبب الادراك قلت العقل بمنزلة الصورة
النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولو تركيبا اعتباريا فيصح جعله
سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار محرقة لسبب صورتها النوعية
(فهو) اى العقل (سبب للعلم ايضا) اى كما ان الحواس السليمة والخبر
الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم (صرح) اى المص
(بذلك) اى بسبب العلم (لما فيه) اى فى كون العقل سبب العلم (من خلاف
السمنية فى جميع النظريات) اختلفوا فى ان النظر الصحيح من العقل

باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم اولايكون فقال جمهور العلماء
من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم وقال السمنية وهم قوم من عبدة
الاصنام قائلون بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه
لايفيد ذلك النظر اصلا لافى الالهيات ولافى غيرها من العلوم الهندسية
والحساب والرياضة وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم فى جميع
العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد
العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر (واستدل) السمنية على انه لايفيد العلم
بان المقدمتين معا لايجتمعان لانامتى توجهنا الى حكم مقصود امتنع من
التوجه فى تلك الحالة الى حكم آخر بالوجدان وحينئذ لم يوجب نظرا
مفيدا للعلم اذ المقدمة الواحدة لاتفيد العلم اتفاقا وصحة النظر ان يكون
المادة والصورة صحيحا اما صحة المادة فمثل ان يكون المذكور فى موضع
الجنس مثلا جنسا قريبا لاعرضا عاما وان يكون المذكور فى موضع الفصل
فصلا لاخاصة هذا فى التصورات واما فى التصديقات فمثل ان يكون
القضايا فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اماقطعا اوظنا اوتسليما واما
صحة الصورة فهى ان يوجد جميع الشرائط المعتبرة فى المقدمات
فان فسد احدهما اوكلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين
اوانتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلايفيد العلم لعدم صحته (و بعض
الفلاسفة) يعنى يقولون العقل ليس سببا للعلم (فى الالهيات بناء على كثرة
الاختلاف وتناقض الاراء) روى عن ارسطو لايقين فى مباحث الالهية
بل الغاية الاخذ بالاولى قالت طائفة النظر لايفيد معرفة الله تعالى بلامعلم
مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحى او بكمال عقله
لان العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لايستغنى عن معلم فكيف العلم
الالهى الذى هو اصعب العلوم الايرى ان هوية الانسان قد اختلف
فيها عشرة اراء واحد منها يصيب على الاحتمال والبواقى مخطئ قطعا
فهذا اقرب الاشياء فما ظنك بالابعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى
المفسر مسلم واما الامتناع فلا قيل اذا بلغ العسر الى حد كان اكثر سالكيه
مخطئا لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فلهذا افترق الفرق

الاسلامية من اهل النظر الى ثلث وسبعين كلهم فى النار الاواحدة كما
نطق به الخبر الصحيح (والجواب ان ذلك) اى كثرة الاختلاف
وتناقض الاراء (لفساد النظر فلاينافى كون النظر الصحيح من العقل
مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم) من ان نظر العقل فى الالهيات ليس بمفيد
لكثرة الاختلاف (استدلال بنظر العقل ففيه) اى فيما ذكرتم (اثبات ما
نفيتم فيتناقض) هذا اذا ارادوا اليقين فى دعواهم اما اذا ارادوا التشكيك
فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى
لايتناقض (فان زعموا انه) اى مخالفة بعض الفلاسفة (معارضة للفاسد
بالفاسد) وهو كون النظر الصحيح مفيدا للعلم اى سببا له بالفاسد وهو
كثرة الاختلاف وتناقض الاراء (قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون
فاسدا اولايفيد فلايكون معارضة) لعدم افادته المنع فثبت ان النظر
الصحيح مفيد للعلم (فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا
لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم
اثبات النظر بالنظر وانه دور) حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب
السمنية و بعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية حملية
فلايخلو اما ان يكون ضرورية اونظرية والثانى بقسميه باطل وكذا
المقدم اما بطلان القسم الاول من الثانى فلانه لوكان ضروريا لما كان
مختلفا فيه بين العقلاء واللازم باطل لانهم اختلفوا فيه واما بطلان
القسم الثانى من التالى فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه حينئذ
يحتاج الى نظر جزئى يفيد العلم به وذلك النظر الجزئى يحتاج الى كون
النظر من العقل يفيد العلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج الى
الآخر وهو الدور المحال لاستلزامه توقف الشئ على نفسه ووجوده
قبل حصوله وانه محال فلا يكون النظر من العقل مفيدا للعلم (قلنا
الضرورى يقع فيه خلاف اما لعناد اولقصور فى الادراك فان العقول
متفاوتة بحسب الفطرة) الفطرة الخلقة القابلة لقبول الدين الحق
خلافا للمعتزلة (باتفاق من العقلاء) اى عقلاء اهل السنة (واستدلال
من الاثار) اى الاثارة الصادرة من العقل (وشهادة من الاخبار) كقوله

عليه السلام فى حق النساء هن ناقصات العقل وقوله تعالى ان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اى جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة واحد من الرجال وليس ذلك الا لقلة الادراك والعقل والضبط اى اجاب الامام فخر الدين الرازى باختيار القسم الاول من الترديد وهو انه ضرورى قولك لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه قلنا لانسلم ذلك لانه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا (والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لايعتبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث) هذا النظر المخصوص (يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك) اى كونه مفيدا للعلم (بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم) لاشبهة فيه فانا اذا علمنا لزوم شئ لشئ وعلمنا وجود الملزوم اوعدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثانى عدم الملزوم وانما قال قد يثبت بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لانه كثيرا مايثبت بالنظر الغير المخصوص كما ثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باى دليل كان فيقال بمثل هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل (وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لاتليق بهذا الكتاب) اجاب عنه امام الحرمين باختيار القسم الثانى من التالى وهو انه نظرى قولك لو كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لانسلم ذلك لانا نثبت القضية الكلية او القضية المهملة بقضية مشخصة معلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية او المهملة متوقفة على تلك القضية المشخصة المعلومة بالضرورة ولايكون القضية المشخصة متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة من غير اعتبار كونه نظرا اوغير اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلايلزم دور فيصير قولهم النظر الصحيح من العقل مفيدا صحيحا (وما ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اى باول التوجه من غير احتياج الى فكر فهو ضرورى كالعلم بان كل شئ اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) الكل انما يكون كلا مع ذلك

العضو لا بدونه فلا يتصور الاعظمية والجزء ما يتركب الشئ منه ومن غيره (وما ثبت بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا اومن المعلول على العلة) على بمعنى الى (كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثانى بالاستدلال فهو اكتسابى اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب) اى استعمال الاسباب (بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك فى الحسيات فالاكتسابى) هذا شروع فى بيان النسب (اعم من الاستدلالى لانه اى الاستدلالى الذى يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى اكتسابى ولاعكس) اى ليس كل اكتسابى استدلاليا (كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار) مثال الاكتسابى بدون الاستدلالى (واما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى ويفسر) اى الضرورى (بما لايكون تحصيله) الهاء راجع الى ما (مقدورا للمخلوق) اى يكون حاصلا من غير اختيار لانه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب (وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل) كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضرورى والضرورى المقابل للاكتسابى اخص من الضرورى المقابل للاستدلالى لان الاكتسابى اعم من الاستدلالى ونقيض الاعم من شئ مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضرورى المقابل للاكتسابى هو الذى يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضرورى المقابل للاستدلالى هو الذى يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء بمجرد خلق الله تعالى اومباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضرورى بهذا المعنى متناولا للاكتسابى والضرورى المقابل بالاكتسابى بخلاف الضرورى المقابل للاكتسابى فانه لايتناول الاكتسابى لان الشئ لايتناول نقيضه ولا الاستدلالى ايضا لان المباين الاعم مباين الاخص فيكون الضرورى المقابل للاكتسابى اخص من الضرورى المقابل للاستدلالى لان كل ضرورى بالمعنى الاول هو بيان النسبة بين عين الاكتسابى وعين الاستدلالى و بين نقيضيهما واما

النسبة بين الاكتسابى والضرورى المقابل له فمباينة كلية لان نقيضه
وكذا النسبة بين الاستدلالى و بين الضرورى المقابل له فمباينة كلية
ايضا واما النسبة بين الاستدلالى وبين الضرورى المقابل للاكتسابى
فمباينة كلية لان الاكتسابى اعم من الاستدلالى والضرورى المقابل
للاكتسابى مباين له فيكون مباينا للاستدلالى لان المباين الاعم مباين
الاخص والا لزم وجود الاخص بدون الاعم وانه مح واما النسبة بين
الضرورى المقابل للاستدلالى لايتناول نقيضه لان الشئ لايتناول نقيض
نفسه (فمن ههنا) اى من كون الضرورى مقولا فى مقابلة الاكتسابى تارة
وفى مقابلة الاستدلالى اخرى (جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس
اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار و بعضهم ضروريا
اى حاصلا بدون الاستدلالى فظهر انه لاتناقض فى كلام صاحب البداية)
ووجه ورود التناقض فى هذا الموضع ان يقال ان المفهوم من الكلام
الاول ان الضرورى لايكون بواسطة الكسب ومن الثانى ان الضرورى
بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضرورى المقابل للاكتسابى هو الذى يكون
حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار و يكون بمحض خلق الله تعالى
والضرورى المقابل للاستدلالى هو الذى يكون حصوله بلا نظر وفكر
سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون
الضرورى بهذا المعنى متناولا للاكتسابى والضرورى المقابل
للاكتسابى بخلاف الضرورى المقابل للاكتسابى فانه يتناول للاكتسابى
بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضرورى قسيم
الاكتسابى فى التقسيم الاول وقسيم الاستدلالى فى التقسيم الثانى
والحال ان الضرورى فى التقسيم الثانى هو الذى حصوله نظر
وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار
فيكون الضرورى بهذا المعنى متناولا للاكتسابى وما هذا الا تناقض
ووجه دفعه ان الضرورى فى التقسيم الاول يكون فى مقابلة الاعم وهو
الاكتسابى وفى التقسيم الثانى يكون الضرورى فى مقابلة الاستدلالى فيكون
بين الضروريتين مغايرة فينبغى ان لايكون بين الكلامين تناقض لان
التناقض يقتضى ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا (حيث قال)

اى صاحب البداية (ان العلم الحاصل الحادث نوعان ضرورى وهو
مايحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه واختياره) الضميران
راجعان الى العبد (كالعلم بوجوده) اى العبد (وتغير احواله واكتسابى
وهو مايحدثه الله تعالى) الهاء عائد الى (مافيه) اى فى نفس العبد (بواسطة
كسب العبد وهو مباشرة اسبابه) اى العبد واسبابه (ثلثة الحواس
السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال) اى صاحب البداية
(والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير فكر
كالعلم بان الكل اعظم من الجزء) مع ان طرفى هذه القضية كسبى لكن
التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مستغنيا فى ذاته عن النظر كان
بديهيا داخلا فى تعريفه لانه لم يتوقف فى ذاته على نظر واما توقفه على
النظر فى اطرافه فذلك توقف بالواسطة وهو لاينافى البديهية
(والاستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية
الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب) القلب لحم صنوبرى
الشكل هو الطف من جميع اعضاء البدن خلق فى وسطه منبع الحياة
الحيوانية (بطريق الفيض) اى بلا كسب بالمعنى الاعم وهو
صدور امر فى الشئ لا بالارادة التابعة لغرض ولامع كراهة وكلفة
وقال بعضهم الالهام لايكون الا بالخير و يرد عليه قوله تعالى فالهمها
فجورها وتقويها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده اعلم ان العلم قد يحصل
بالقذف فى القلب بلامباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه السلام
بقذف موسى فى التابوت على رواية وقد كان يحصل فى المنام كما كان
لابراهيم لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف
فى تفسير قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا
ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا قال حجة الاسلام العلم
الحاصل بلادليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقى فيسمى
وحيا ويختص به الانبياء او بلامشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص
بالاولياء (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق) فالالهام
ليس بحجة عند الجمهور الاعند المتصوفة بخلاف الالهام الصادر

من الرسول عليه السلام فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس
سببا لمعرفة صحة الاديان والمذاهب كل واحد يدعى انه الهم صحة قول
نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة
او يقال فى اظهار خطائهم انى الهمت ان الالهام لايكون دليل صحة
الاديان والمذاهب فان صح الهامى هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل
الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن
القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم الدليل على صحته فصار
المرجع هو الدليل لا الالهام و بمثل هذا استدل اصحابنا على المعتزلة
فى قولهم كل مجتهد مصيب (حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
فى الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس منه اسباب العلم بالشئ) وجه
الاولوية هو ان المصنف فى عد بيان اسباب العلم لا فى عد بيان اسباب
المعرفة (الا انه حاول) اى المص (التنبيه بذكر المعرفة على ان مرادنا
بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات
او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات) يعنى ان العلم والمعرفة مترادفان
عند اهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم
وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك
البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله او ان العلم عبارة
عن ادراك الكلى والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئى ولاجل ذلك يقال
عرفت زيدا ولا يقال علمته و يقال علمت انسانا ولا يقال عرفته او ان العلم
عبارة عن التصديق بالشئ سواء كان ذلك الشئ مركبا او بسيطا وسواء
كان كليا او جزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال
علمت زيدا قائما او ان المعرفة عبارة عن الادراك الذى بعد الجهل والعلم
عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك
لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم (الا ان تخصيص الصحة بالذكر
مما لا وجه له) لانه يوهم من عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشئ
عدم كونه سببا لفساد الشئ او لمعرفة الشئ نفسه والمطلوب ان الالهام
ليس سببا لمعرفة مطلقا سواء كان لصحة الشئ او لفساده اجيب بان

الصحة بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه كما فى قوله صح عند الناس
انى عاشق غير ان لم يعرفوا عشقى لمن اى ثبت واللام فى الشئ عوض
من المضاف فيكون لمعنى الالهام ليس من اسباب معرفة ثبوت حكم شئ
من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او بالفساد قيل لا حاجة الى زيادة
الصحة حينئذ لفهم العموم من اطلاق المعرفة مع انه يوهم الصحة بمقابلة
الفساد ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء (ثم الظاهر انه اراد ان الالهام
ليس سببا يحصل به) اى بالالهام (العلم لعامة الخلق و يصلح للالزام
على الغير) معطوف على يحصل اى ليس سببا يصلح للالزام على الغير
قوله ثم الظاهر جواب ما يقال وهو ان يقال لا نسلم ان الالهام ليس سببا
للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون حصر
اسباب العلم فى الثلثة باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد الخ
حاصله ان يقال لم يرد المص بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد
ما ذكرتم بل اراد به ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكرتم
(والا) اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق (فلا شك
انه يحصل به العلم وقد ورد القول به) اى بالعلم فى الخبر (وحكى عن كثير
من السلف) كالالهام لابراهيم عليه السلام بذبح اسمعيل عليه السلام
(واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد) معنى التقليد قبول قول الغير بلا دليل
(فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال) بتشكيك المشكك
(فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما) اى الظن والاعتقاد الجازم الذى
يقبل الزوال (والا) اى وان لم يرد بالعلم ما لا يشملهما (فلا وجه لحصر
الاسباب فى الثلثة) قوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو ان يقال ان
حصر اسباب العلم فى الثلثة ممنوع فان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد
وهو الذى امكنه ان يستخرج من القرأن والحديث مسائل فقهية كابى
حنيفة وابى يوسف وامام محمد وامام الشافعى ومالك وزفر وغير ذلك
من المجتهدين يفيد ان العلم مع انهما ليسا من الاسباب السابقة فاجاب عنه
بقوله واما خبر الواحد العدل الخ حاصله انهما يفيدان الظن والاعتقاد
الجازم الذى يقبل الزوال بتشكيك المشكك والمراد من العلم عند اهل

الحق هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم فلا يرد ما ذكرتم من النقض المذكور (والعالم) اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم يقال عالم الانسان والملك والجن والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلى الذى ذكره الشارح بقوله اى ماسوى الله تعالى او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم بمجموع ذوى العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى و باعتبار المعنى الثانى وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم الخ جزئى اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الالزامية لانه لو لم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان يكون متناهيا فلا فائدة فى وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القيمة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر فلا يثبت شئ من الشرايع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثانى وهو ان يكون قديم الذات والصفات معا فهو قول ارسطاطاليس ومن اهل الاسلام فهو قول ابى على وابى النصر الفارابى وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئيات فان كل معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق بآخر الى ما لانهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بازمان ثم اختلف هؤلاء فى تلك الذات التى هى اصل الاجسام ففرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا فى ذلك

الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر البارى تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها وقوام المركبات واصل الحياة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات (اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع) ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فاشبعت فتحة العين فتولدت الالف فصار عالم (يقال عالم الاجسام) ولم يقل عالم الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود المجرد من الاعيان ولو سلم كان يسمى بعالم المعقول (عالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك) كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا يقال عالم زيد وعمر ولما مر من ان افراد العالم هى الاجناس فقط (فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات) ولو سلم انها غير الذات لم تكن من العالم لان العالم فى العرف اسم لما ينفك عن الصانع (كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها) اى فى السموات (والارض وما عليها محدث اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها) اى بهيولياتها التى هى محل لصورها (وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) اى صورها الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهى التى يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها جزما بل بجنسها وهو مسمى الصور النوعية مطلقا اما الهيولى فقديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل (نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق

العدم عليه) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم
ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا بان العالم
الذى هو ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث فكيف قالوا ان
السموات والعناصر قديمة والحال انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح
الفاضل عنه بقوله نعم اطلقوا القول الخ بيان هذا الجواب مبنى على بسط
مقدمة وهى ان الحدوث مقول بالاشتراك على معان ثلثة الاول
حدوث زمانى وهو ان يكون الشئ مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو
وغيرهما من افراد الانسان مثلا والمعنى الثانى هو الحدوث الذاتى وهو
ان يكون وجود الشئ من الغير والمعنى الثالث وهو ان يكون ما مضى
من وجود الشئ اقل من ما مضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود
الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافى فالمعنى الاول اخص من المعنى الثانى
لان كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقا
بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثانى
اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا
بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل
وجودا من الآخر فيكون المعنى الثالث اخص للمعنيين السابقين وكذا
القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو القدم الزمانى وهو
ان لايكون وجود الشئ مسبوقا بالعدم والمعنى الثانى القدم الذاتى وهو
ان لايكون الشئ محتاجا الى الغير والمعنى الثالث القدم الاضافى وهو
ان يكون ما مضى من وجود الشئ اكثر من ما مضى من وجود الآخر
كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا عند اهل الحق
و بعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية و بعضها حادث
بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك
عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم فى قوله ذهبوا الخ هو القدم
الزمانى و بالحدوث فى قوله نعم اطلقوا الخ هو الحدوث الذاتى ولا منافاة
بين القدم الزمانى والحدوث الذاتى عند الفلاسفة لانهما يجتمعان فى العقول
والنفوس القديمة عندهم وذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات

باسرها محدثة حدوثا زمانيا (ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله
اذ هو اى العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض
وكل واحد منهما حادث لما سنبين) ان شاء الله تعالى اعلم ان اهل العقل
تنازعوا فى وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة
ان الاعراض موجودة فى الخارج فقال ابن كيسان الاصم ان العالم كله
جوهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء وسائر
الاعراض ليست اعراضا عنده بل هى جواهر ثم القائلون بوجود
العرض اختلفوا فى انه هل يجوز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم
الى ان لايجوز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لابد وان يكون قائما
بالغير وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى ان يجوز ان يقوم
العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لا فى محل كارادة البارى تعالى
والدليل على ان العرض موجود وان لايجوز ان يقوم بنفسه هو انا ندرك
الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروايح والمرارة
والحرارة والبرودة وغيرها فلاشك فى انها مما لا يجوز قيامها بنفسها
(ولم يتعرض له المصنف) اى الدليل بحدوث العالم (لان الكلام
فيه) اى فى التعرض (طويل لا يليق بهذا المختصر كيف) اى كيف
يليق (وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اى ممكن
يكون له) الهاء يعود (الى ما قيام بذاته) وانما فسر بممكن احترازا عن
البارى تعالى فان الله تعالى وان كان قائما بذاته لكنه ليس ممكنا بل واجبا بذاته
(بقرينة جعله من اقسام العالم) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال ان لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها
الممكن وان يكون الممكن تفسيرا لها لان ذكر العام وارادة الخاص لايجوز
من غير قرينة وما القرينة فى هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة
جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العام وارادة الخاص انما
لايجوز اذا لم يكن هناك قرينة دالة وهنا قرينة دالة وهى جعل المص
الاعيان من اقسام العالم الحادث الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان
حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام لانه معتبر فيها

(ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه) هذا بناء على انكار
الجوهر المجرد (غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه
تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله) اى محل العرض (الذى
يقومه) ويحصله (ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده
فى نفسه هو وجوده فى الموضوع) بخلاف وجود العين يرد عليه
ان وجوده فى الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده
فى نفسه والجواب يحمل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين فى الاشياء
الحسية مسامحة قيل لاحاجة اليها فان قوله وجوده فى الموضوع يحتمل
معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذى وقع الموضوع ظرفا له وهو
وجوده فى نفسه والثانى ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون
الموضوع احد طرفى تلك النسبة لاظرفا للموجود كما فى الاول (فلهذا
يمتنع الانتقال عنه) اى عن الموضوع (بخلاف وجود الجسم الحيز
فان وجوده) اى الجسم (فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر
ولهذا ينتقل عنه) اى الموضوع يجوز انتقاله عن حيز الى آخر اعلم
ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لاتنتقل من محل الى محل آخر الا قوم
من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محلها الى محل آخر
واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل
من محلها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لاتنتقل بنفسها
بل تنتقل مع محلها الذى هو اجزاء لطيفة من ذى الرائحة كما فى التحيزات
وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف مقابل المضئ بالضوء فيتوهم
انه انتقل والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور الى ان يصل الى الصماخ
استدل القائلون بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول
شئ فى حيزه بعد ان كان حاصلا فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا
فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يجوز الانتقال فيه قيل فى هذا
الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى
مكان آخر لالانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه
مفسر بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لايتصور

فى العرض بل لابد لنفيه من دليل والدليل عليه هو ان يقال لما كان
وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوع ذلك العرض لم يتصور
انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال من ذلك الموضوع كان
معدوما والمعدوم لاينتقل (وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه)
الهاء عائد الى الشئ (عن محل يقومه) اى يحصل الشئ سواء كان
متحيزا كالجسم او غير متحيز كالمجردات والصورة عندهم جوهر قائم
بذاته مع كونها حالة فى الهيولى لان الهيولى لايقومه بل بالعكس
(ومعنى قيامه بشئ اختصاصه به) اى اختصاص شئ بشئ آخر
(بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد
الجسم اولا كما فى صفات البارى تعالى) اى الصفات السلبية لاالحقيقية
لانهم لايقولون بها والفرق بين قيام الشئ بذاته عند المتكلمين وبينه
عند الفلاسفة ان قيام الشئ بذاته عند المتكلمين اخص منه عند
الفلاسفة فان القيام بذاته عند المتكلمين لابد وان يكون متحيزا فلا يتناول
البارى تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعريف العرض
عند المتكلمين فلا يتناول صفات الله تعالى فانها قائمة بذاته تعالى مع
امتناع تحيزه وتعريف الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز
فى التعريف فعلم من هذا ان صفات البارى تعالى ليست بجواهر ولا باعراض
عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها ولاتحيزه تابع بتحيز شئ آخر
فيكون واسطة (وهو اى ماله قيام بذاته من العالم) اعلم ان الجوهر
منحصر فى قسمين عند المتكلمين لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو
الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير
متحيزة واما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى والصورة والجسم
والنفس والعقل وذلك ان الجوهر لايخلو اما ان يكون محلا اولا والاول
الهيولى والثانى اما ان يكون حالا فى المحل اولا والاول الصورة والثانى
لايخلو اما ان يكون مركبا من المحل والحال اعنى الهيولى والصورة
اولا والاول الجسم والثانى المفارق وهو لايخلو اما ان يتعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف اولا الاول النفس الانسانية ان تعلق بالانسان

والفلكية ان تعلق بالفلك والثانى العقل (اما مركب من جزئين
فصاعدا وهو الجسم) المراد هنا بيان ادنى مرتبة الجسم وهو عند
الحنفية والاشاعرة قوله فصاعدا نصب على الحال اى زاد الجزء على
اثنين صاعدا (وعند البعض) اى المعتزلة و بعض مشايخ الحنفية
(لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض
والعمق) البعد مايكون بين النهايتين والنهاية هى ما به يصير الشئ
ذا الكمية اى حيث لايوجد وراءه شئ منه (وعند البعض) وهو ابو على
الجبائى (من ثمانية اجزاء) بان يوضع جزأن فيحصل الطول وجزأن
على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق (ليتحقق
تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة) والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض
فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد اخر متقاطع للاول على
زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى
الزوايا القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لاميل له على احد الطرفين
اصلا حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان يقال لكل منهما قائمة هكذا
(⊥) فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغرى تسمى
الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا الحادة المنفرجة (∠) (وليس
هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد
ان يصطلح على مايشاء) اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بانه مركب
من اجزاء لايتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصمين
عين مراد الاخر كما قال المتكلمون ان القرأن غير مخلوق اى غير حادث
فارادوا به الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق
اى حادث فارادوا به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع
انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى
حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث
والنزاع المعنوى هو الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة
عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم عبارة
عما سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع

معنوى (بل هو نزاع) اى اذا عين معنى الجسم ثم اختلف فى انه يتحقق
بالجزئين او باكثر او باقل كان نزاعا معنويا اما اذا لم يعين ففسره احد
بمعنى والاخر بمعنى آخر كان نزاعا فى التسمية واللغة واصطلاحا من نفسه
(فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من
جزئين ام لا) يشير الى ان للجسم معنى معينا اختلف فى تحققه (احتج
الاولون) اى من قال يكفى فى التركيب من جزئين (بان يقال لاحد الجسمين
اذا زيد عليه) الضمير يرجع لاحد الجسمين (جزء واحد انه اجسم
من الآخران) مع اسمه وخبره فى موضع نصب مقول القول (فلولا ان
مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية)
لما كان ازيد بمجرد زيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب
كاف فى الجسمية وادنى التركيب حاصل من جزئين وهو المطلوب قال اهل
السنة والجماعة فى تعريف الجسم وهو متحيز قابل للقسمة فعلى هذا يكون
المركب من جوهرين فردين جسما عندهم وعرفه المتقدمون بانه جوهر
ذو ابعاد ثلاثة اى الطول والعرض والعمق فعلى هذا لابد له من ثلاثة
اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متحيز ذو ابعاد ثلاثة وزعموا انه
لايحصل باقل من ثمانية اربعة فوق اربعة ليحصل الابعاد بالتقاطع على
زوايا قوايم وقال الكعبى من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهر بان يكون
ثلاثة للمثلث والرابع فوقها فى الوسط واختلف العلماء فى ان الجسم
البسيط الذى لايتألف من اجسام مختلفة الحقايق كالماء والارض والهواء
والنار هل هو مركب من اجزاء لايتجزى او هو مركب من الهيولى
والصورتين الصورة الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب
الحكماء الى الثانى (وفيه نظر) اى فى احتجاج الاولين بانه يقال لاحد
الجسمين الخ (لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال
جسم الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم
الذى هو اسم) اى ذات (لاصفة او غير مركب كالجوهر يعنى العين الذى
لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا) والفرق بين الانقسام الوهمى
والفرضى ان الوهم يقف فى القسمة دون العقل بمعنى ان العقل يقدر على

تقسيم بعد تقسيمه الى غير نهاية اى لاينتهى الى حد يجب وقوفه عنده
بخلاف الوهم لان الوهم قوة جسمانية ولاشئ من القوة الجسمانية بقدر
على الافعال الغير المتناهية واما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل
قاصر عنه كالوهم ولذا لم يفرق البعض بينهما (وهو) اى غير المركب
(الجزء الذى لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر) يعنى قال المصنف
كالجوهر ولم يقل هو يعنى لفظ هو ولو قال كذا لفهم حصر مالا
يتركب فى الجوهر الفرد بالسوق لا بكلمة هو لانها ليست بفصل ثم قسمة
العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصرة على ما اختاره المص من مذهب
الاشعرى وعلى مذهب القاضى واما على مذهب الغير فلا حصر
لان المركب من الجزئين مثلا عين وليس بجسم ولا جوهر عندهم
(احترازا عن ورود المنع) عليه (فان ما لايتركب لا ينحصر عقلا
فى الجوهر) وكيف يقال بالحصر والحال ان نافيه اكثر من مثبته
(بمعنى الجزء الذى لا يتجزى) وانما قال بمعنى الجزء الذى لا يتجزى
لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ماليس بعرض سواء كان مركبا اولا
(بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم
ذلك) اى الحصر فانها وان كانت جواهر الا انها لا بمعنى الجزء الذى
لا يتجزى بل بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقوله المجردة قيد للعقول
والنفوس اى المجردة من الابدان والمراد من النفوس اعم من النفوس
الانسانية اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ففى
كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الثانى فقط وفى كل موضع
لايمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى فمعنى بل هنا من قبيل
الثانى واعلم ان الهيولى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال
والانفصال محل الصورتين الجسمية والنوعية ولابد لتحقق الهيولى
والصورة من زيادة بيان اورده الامام فى المطالب العالية فقال انا نجد
اجساما مختلفة فى الصورة متماثلة فى المادة كالسكين والسيف والفأس
والمنشار فاسرها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها فى هذا المعنى
يخالف كل واحد منها الآخر فى الصورة والشكل فنقول هذه الاشياء

هيوليها الحديد وصورها مختلفة وكذلك السرير معمول من الخشب
مختلف فى الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة
انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاولى
اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعته كالخشب
للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل للحائك
والدقيق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلابد له من جسم يعمل
وفيه صنعته وذلك الجسم وهو الهيولى لذلك الشئ المصنوع واما الاشكال
والنقوش التى يعملها الصانع فهى الصور واما المرتبة الثانية وهى هيولى
الطبيعة فهى الماء والهواء والنار والارض لان ما تحت فلك القمر من
الكائنات اعنى المعادن والنبات والحيوان انما يتكون من هذه الاربعة
واليها ينتقل عند الفساد واما المرتبة الثالثة وهى هيولى الكل فهو الجسم
المطلق الذى يحصل من جملة العالم الجسمانى اعنى الافلاك والكواكب
والاركان الاربعة والمواليد الثلثة واما المرتبة الرابعة وهى هيولى
الاولى فعند بعضهم هى الاجزاء التى لاتتجزى وعند آخرين ذات قائمة
بنفسها يحل فيها الجسمية فيتولد من ذلك القابل وذلك المقبول ذات
الجسم فليحافظ هذا الكلام فانه من مزالق الاقدام (وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم عند الحكماء
انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة
حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه) والضمير المستتر فى لم تماسه راجع
الى الكرة والضمير البارز عائد الى السطح (الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسته
بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية) اى لم تكن
الكرة كرة حقيقية قوله لكان فيها خط بالفعل اى خط مستقيم
لان الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء
ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة يكون
الخطوط منها فى جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقى هو الذى له
طول وعرض فقط والخط هو الذى له طول فقط اعلم ان السطح
والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها

نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو
نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي يسمى تعليميا اذ يبحث في العلوم
التعليمية اى الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤن بها فى تعليمهم
لانها اسهل ودلائلها يقينية يفيد النفس ملكة ان لا تقنع دونها وعرفوه
بانه كم قابل للابعاد الثلثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون فقد اثبت طائفة
منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان الجوهر الفرد يتألف
فى الطول فيحصل منها خط والخطوط تتألف فى العرض فيحصل
السطح والسطوح تتألف فى العمق فيحصل الجسم والخط والسطح
على مذهب المتكلمين جوهران لامحالة لان المتألف من الجوهر لايكون
عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لا غير
اذ لايفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو
الجوهر الفرد فنقول فى اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وهى
لاتقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل
المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم ينقسم محلها
اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك
ومحلها جوهر فثبت جوهر فرد وهو المدعى (واشهرها) اى ادلة
الجوهر الفرد (عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما
لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما) اى من
الخردلة والجبل (غير متناهية الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة
الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور فى المتناهى والثانى ان اجتماع اجزاء
الجسم ليس لذاته) اى ليس اذات الجسم (والا) وان كان لذاته
(لما قبل الافتراق) لان ما بالذات لايزول بالغير (فالله تعالى قادر
على ان يخلق فيه) اى فى الجسم (الافتراق الى الجزء الذى لايتجزى
لان الجزء الذى تنازعنا فيه) اى فى الجزء (ان امكن افتراقه) اى الجزء
(لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن) بل يصير ممتنعا والحال
ان الله تعالى ليس بقادر على الممتنع (ثبت المدعى والكل ضعيف) اى

ادلة المشايخ اقواها واشهرها كله ضعيف (اما الاول فلانه انما يدل على
ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء) يعنى توجيه الجواب عن الاول
ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت
النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء
(لان حلولها) اى حلول النقطة (فى المحل ليس حلول السريانى كحلول
الماء فى القطن حتى يلزم من عدم انقسامها) اى النقطة (عدم انقسام
المحل) قوله لان حلولها الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لايلزم
من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة وعدم انقسامها
يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح الفاضل
بقوله لان حلولها الخ والحلول السريانى هو ان يحل كل جزء مقدارى
من اجزاء الحال فى كل جزء مقدارى من اجزاء المحل حتى يلزم من الاشارة
باحدهما الاشارة الى الآخر كسريان ماء الورد فى الورد والحلول الجوارى
هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة فى الخط وحلول الخط فى السطح
وغير ذلك وفى الحلول السريانى يستلزم انقسام كل واحد من الحال
والمحل انقسام الآخر و يستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم الآخر
وفى الحلول الجوارى ليس كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونها نهايات
وهذا عند المتكلمين فى حيز المنع فانها عندهم ما به النهاية لا نفس النهاية
(واما الثانى والثالث) اى ضعف الثانى والثالث اما ضعف الثانى (فلان
الفلاسفة لايقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها) اى
الاجزاء (غير متناهية قوله بل يقولون انه) اى الجسم (قابل لانقسامات
غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا) اى قالوا ان الجسم متصل
واحد فى نفسه كما هو متصل واحد عند الحس ومرئى العين وقابل
الانقسام لا الى نهاية وليس فى الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لا جزء
له بالفعل حتى يجتمع (وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) اى
بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها
هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انه اذا لم يكن فيه اجتماع اجزاء
اصلا ينبغى ان لا يتفاوت الاجسام فى العظم والصغر فقال وانما العظم

والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار عارض للصورة لا باعتبار الاجزاء
وقلتها وكثرتها لان تأليف الجسم عند الحكماء من الهيولى والصورة
فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة الجبل ولكن فيه نظر لانه لا يلزم
منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية
ولا ينتهى الى حد يقف الانقسام عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية
فى كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن هو الذى لا يلزم من فرض
وقوعه محال وههنا يلزم من فرض وقوعه محال وهو مساواة الخردلة
الجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان الملزوم للمحال محال
ويمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم المحال ان لو امكن الافتراق فى الخارج
الى غير النهاية بل المراد الافتراق الوهمى واما ضعف الثالث فهو قوله
(والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء) اى فلا يستلزم هذا الدليل
الجزء الذى لا يتجزى (واما ادلة النفى) اى ادلة الفلاسفة (ايضا) اى
كادلة المتكلمين (فلا يخلو عن ضعف) ومن جملة ادلة نفى الجزء وهو انه
لو وجد الجزء اى الجزء المتحيز الذى لا انقسام له اصلا لتعدد جهاته
ضرورة ان كل موجود متحيز لا بد ان يتعدد جهاته فيتعدد جوانبه
واطرافه لان ما منه اليمين غير ما منه اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام
والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم
خلاف المقدر ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور لانضم
الى جزء آخر فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز
الجزء الواحد الآخر فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء وان كانت
غير متناهية حجم ومقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو محال لوجود الاجسام
الكثيرة واما ان لا يلاقيه بالكلية بل شئ دون شئ فيكون له طرفان وهو
المعنى بالانقسام ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وتماسه
ثلاثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا
فالجزء الوسطانى اما ان يمنع الآخرين عن التلاقى والتماس فيكون جهة
الذى يلاقى به احدها غير جهة الذى يلاقى به الآخر فيلزم الانقسام
واما ان لا يمنع الآخرين عن التلاقى والتماس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار

وهو محال لانا نشاهد ان الاجسام لها احجام ومقدار وضعف كل واحد
من هذه الوجوه مذكور فى موضعه من شرح المقاصد (ولهذا مال
الامام الرازى فى هذه المسئلة) اى فى اثبات الجزء الذى لا يتجزى (الى
التوقف) الى متعلق بمال (فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات
الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة) لا يقال اذا لم يثبت
الجزء كما مر لم يحصل النجاة لانه يجاب بان النجاة يحصل ايضا بتركيب
الجسم من الاجزاء الصغار كما قاله ذو مقراطيس (مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدى الى قدم العالم) فاثبات الهيولى والصورة موقوف
على نفى الجزء الذى لا يتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى
والصورة (ونفى حشر الاجسام) لان الحشر مبنى على حدوث العالم
وانفطار السموات وكون الصانع مختارا لا موجبا والكل منتف على تقدير
قدم العالم وقيل لان الحشر مبنى على اعادة المعدوم وهى ممتنعة الا اذا
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى ليمكن اعادته بجميع اجزائه قلنا هذا ممنوع
لان الاعادة ممكنة بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء
الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها كما سيأتى (وكثير من اصول
الهندسة المبنى عليها) اى على اصول الهندسة (دوام حركة السموات
وامتناع الخرق والالتيام عليها) اى بيان النجاة باثبات الجزء الذى
لا يتجزى عن كثير من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال
مقدار العالم فان كثيرا من اصولها مبنى على ثبوت الكم المتصل الموقوف
على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء
الذى لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذى لا يتجزى
لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة
كدوام الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان يكون العالم
متناهيا وحينئذ لا فائدة فى الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القيمة
وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسول ومن اصول الهندسة
ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء
فى الخط المؤلف من الاجزاء الوتر (والعرض ما لا يقوم بذاته) اختلف

العلماء فى تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لايقوم بذاته وقال
البعض الاخر منهم العرض هو الممكن الذى لايمكن تعقله بدون المحل فقال
الشارح الفاضل ان التعريف الاول اولى من الثانى لان التعريف الاول
جامع و شامل بجميع افراد العرض سواء كانت اعراضا نسبية او اعراضا
غير نسبية والتعريف الثانى غيرجامع و غير شامل بجميع افراد العرض
لخروج الاعراض الغير النسبية عنه و بيان ذلك ان جميع الموجودات
منحصرة فى المقولات العشرة واحدة منها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة
العرض وهى الكم والكيف والاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل
والانفعال فبعض تلك الاعراض غير نسبية وبعضها الآخر اعراض نسبية
كاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فان الاول حصول
شئ فى المكان والثانى هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة
اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء
كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين
والثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض
بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها و بسبب نسبة تلك الاجزاء الى الامور
الخارجية عن ذلك الجسم من القيام والقعود والاستلقاء والانحناء
وغيرها والرابع هيئة تحصل للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل
بانتقاله كالتعمم والتقمص وغيرهما والخامس حصول الشئ فى
الزمان والسادس كون الشئ مؤثرا فى غيره والسابع كون الشئ متأثرا
عن غيره كالانقطاع وغيره فالتعريف الاول شامل لجميع تلك الاعراض
والتعريف الثانى لا الا على الاعراض النسبية فيكون التعريف الاول
اولى من التعريف الثانى (بل بغيره) وبه يخرج صفات الله تعالى لانها
ليست غير ذاته فى الاصطلاح (بان يكون تابعا له) اى للغير (فى التحيز)
على رأى المتكلمين (اومختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت) على رأى
الحكماء (على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم
فان ذلك انما هو فى بعض الاعراض) اى ذهب بعض الناس من المتكلم
والفلاسفة معنى قيام الشئ بغيره لايمكن تعقله بدون المحل وليس كذلك

لانحصار هذا المعنى فى الاعراض النسبية كالابوة والبنوة وكالقرب والبعد
فانه لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر بخلاف السواد و البياض
(ويحدث فى الاجسام والجواهر قيل هو) اى الحدوث فى الاجسام
والجواهر (من تمام التعريف) اى من تمام تعريف العرض (احترازا
عن صفات الله تعالى) وفيه نظر لانه لايصدق على صفات الله تعالى
تعريف العرض الذى ذكره المتكلمون لاخراجها عن البحث اذ البحث
فى اقسام العالم على رأيهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز
بهذا بل هذا اشارة الى دليل حدوث قسمى العالم المنحصر فيهما اجمالا
فكأنه قال الاعراض حادثة بحدوثها فى الاجسام والجواهر اللهم الا
ان يقال ان قول المصنف فى تعريف العرض وهو ما لايقوم بذاته شامل
لتعريف الحكماء ايضا على نسق ما ذكره الشارح اولا وآخرا
فحينئذ يكون له وجه وانكر الدهرية والثنوية والمعتزلة كون الاعراض
وراء الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض صح ان يقال
هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق (كالالوان)
زعم بعض القدماء ان لا حقيقة للون بل كله امر متخيل كبياض الثلج
والجمهور على انها كيفيات حقيقية (واصولها) اى بسائطها (قيل
السواد و البياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا) اى كالسواد
والبياض (والباقى بالتركيب والاكوان هى الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون) الاجتماع كون الجوهرين فى حيزين بحيث لايمكن تخلل الثالث
بينهما والحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان
واحد فيكون بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان معا فى
موضع واحد فى آن واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هى
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون عدم الحركة
عما من شانه الحركة فتكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان
الحركة وجودى والسكون عدم الحركة من المحل الذى فيه الحركة فيكون
الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين آنيا (والطعوم وانواعها)
اى بسائطها (تسعة وهى المرارة و الحرافة والملوحة والحموضة

والعفوصة والقبض) والفرق بين العفوصة والقبض ان العفوصة
تقبض ظاهر اللسان وباطنه معا والقبض ظاهره فقط (والحلاوة
والدسومة والتفاهة)هى يقال بعدم الطعم كما فى الجسم البسيط ويكون
الجسم بحيث لا يحس طعمه لصلابته كالصفر واذا حلل بحيلة يحس
طعمه فالمعدود من الطعوم هو الثانى وقيل هو الاول فعده من الطعوم
كعد المطلقة من الموجهات فالحرارة تفعل فى الجسم الكثيف مرارة
وفى الجسم اللطيف حرافة وفى الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة
ملوحة والبرودة تفعل فى الجسم اللطيف حوضة وفى الجسم الكثيف
عفوصة وفى الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة
تفعل فى الجسم الكثيف حلاوة وفى اللطيف وسومة وفى المعتدل تفاهة
(والروايح وانواعها كثيرة وليست لها) اى للروايح (اسما مخصوصة)
اى ليس لها اسماء الا باعتبار الاضافة كرايحة المسك ورايحة العنبر
وغير ذلك (والاظهر ان ما عدا الاكوان لايعرض الا الاجسام) فان
الاكوان تعرض الجواهر الفردة كما تعرض للاجسام ظاهر كلام المص
وهو يحدث فى الاجسام والجواهر ان جميع الاعراض من الالوان والاكوان
والروايح كما يحدث فى الاجسام يحدث فى الجواهر الفردة الا ان الاظهر
ان الالوان والطعوم والروايح لاتحدث فى الجواهر الفردة لان انواع هذه
الاشياء لايمكن ان توجد فى الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس واما
الاكوان فيشتمل عروضها الجواهر والاجسام (واذا تقرر ان العالم
اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث) هذا
بيان كقول الشارح من قبل لما سنبين (اما الاعراض فبعضها
بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد
البياض وبعضها بالدليل وهو) اى الدليل (طريان العدم كما
فى اضداد ذلك) اى الحركة والضوء والسواد يعنى ان الحركة
الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ فهو حادث فالحركة
الموجودة حادثة وكذلك فى السكون (فان العدم ينافى القدم لان
القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر) ان العدم ينافى القدم (والا) اعلم ان

الالبس فى جميع المواضع للاستثناء بل فى بعض المواضع مركب من ان ولا ثم
ادغم احدهما فى الاخر كما فى هذه المواضع اى وان لم يكن واجبا لذاته بل
واجبا لغيره كالعقول (لزم استناده) اى استناد ذلك القديم (اليه) اى الى
الواجب لذاته (بطريق الايجاب) اى لا بالاختيار حتى يكون المستند الى
الواجب بالاختيار حادثا بالذات (اذ الصادر) تعليل معلوله محذوف
تقديره لم لايجوز ان يكون استناده بطريق القصد والاختيار قلنا لايجوز
ان يكون كذلك (اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا
بالضرورة) لكونه مسبوقا بزمان الاختيار ذهب الآمدى الى ان الاختيار
القديم يجوز قدم اثره بخلاف اختيارنا الحادث فان الاثر يتخلف عنه لقصوره
قبل حدوث اثر الاختيار اما بحدوث تعلقه او لافتقاره الى امر آخر كمباشرة
الاسباب فينا والثانى باطل فى اختيار القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما
يجوز قدمه فلكلام الآمدى وجه (والمستند الى الموجب القديم قديم)
ان كان بلاشرط او بالشرط القديم فلانقض بالحوادث لانها تستند الى
المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة
كالحركات اليومية (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة) اتفق المتكلمون
والحكماء على ان القديم لايجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان صدوره
عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبوقا بالعدم فيكون
حادثا لاقديما والمقدر خلافه فثابت قدمه يمتنع عدمه لان القديم اما واجب
بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بطريق
الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة واياما كان
يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولوازمه لزم
من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لايجوز ان يتوقف
صدوره عن الواجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام
فى القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لاممكنا قلنا امتناع
الشئ لاينافى امكانه الذاتى لجواز ان لايكون لذاته بل يقوم بعلته الموجبة
فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لاموجبا بالذات
لم يكن شئ من معلوماته قديما يمتنع العدم عليه وانما ذلك على رأى الحكماء

فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه تعالى
بطريق الاختيار والالم يكن قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التأثير والتأثر
انما يكون بين المتغايرين ولاتغاير ههنا على ماسيأتى لهذا زيادة تحقيق (واما
الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو
حادث) فيكون الاعيان حادثة (اما المقدمة الاولى) اعنى الصغرى وهى قولنا
الاعيان لاتخلو عن الحوادث (فلانها) اى الاعيان (لاتخلو عن الحركة
والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو) عن الحركة والسكون (فلان الجسم
والجوهر لايخلو عن الكون فى الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك
الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل
فى حيز آخر فتحرك) قوله فان كان مسبوقا ظاهره يدل على ان الحركة
هو الكون الثانى وكذا السكون وقد صرح الشارح فى مقاصده بقوله هنا
وهذا معنى قولهم اماناً ويلاً بمجموع الكونين بالكون الثانى فيتفق الكتابان
واماناً ويلاً للكون الثانى بمجموع الكونين فيكون مافى الكتابين اشارة الى
المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارته (وهذا معنى قولهم الحركة كونان
فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فان قيل يجوز
ان لايكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلايكون متحركا
كما لايكون ساكنا) حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم او الجوهر
لايخلو عن الكون فى الحيز ولكن لانسلم ان ذلك الكون منحصر فى الكونين
المذكورين وهما الكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه والكون
المسبوق بكون آخر فى حيز آخر لجواز ان لايكون الكون مسبوقا بكون
اصلا لافى ذلك الحيز ولافى حيز آخر فلايكون الجسم او الجوهر متحركا
ولاساكنا ولايكون قولكم فلان الاعيان لايخلو عن الحركة والسكون
صادقا فلايتم المقدمة الصغرى ولايتم الدليل المذكور على حدوث
الاعيان (قلنا هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى) يعنى ان هذا
المنع لايضر المعلل ولايفيد السائل لان الكون المذكور اما
ان يكون مسبوقا بكون آخر اولايكون مسبوقا به واياما كان يتم الدليل
اما على الاول فلانه يكون حينئذ سالما عن المنع المذكور واما على تقدير الثانى

فلان السائل سلم حدوث الاعيان بقوله فى آن الحدوث الذى هو المراد
فيكون هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة (على ان الكلام فى الاجسام
التى تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان) يعنى يمكن
الجواب عن هذا الجواب بان يقال ان مدعانا ثابت ايضا لان فيه اثبات
جسم ليس بساكن ولامتحرك فيكون المنع باقيا على حاله شرع فى جواب
آخر بقوله على ان الكلام الى آخره واما حدوثهما اى الحركة والسكون
فلانهما من الاعراض وهى غير باقية لان العرض لوكان باقيا لكان بقاؤه
اما قائما به اى بذلك العرض او بغيره والاول محال لان البقاء عرض
ايضا لان العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة
عن استمرار الوجود وهو زائد على الذات بدليل صحة نفى البقاء عن الذات
فيلزم قيام العرض بالعرض وقيام العرض بالعرض لايجوز وعند الفلاسفة
يجوز قيام العرض بالعرض كقيام السرعة بالحركة قلنا لانسلم ان السرعة
قائمة بالحركة بل الحركة المخصوصة تسمى بالنسبة الى بعضها سريعا والى الاخر
بطيئا ولكون هذا مختلفا فيه احتاج الى دليل آخر بقوله (ولان ماهية
الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية
تنافيها) اى المسبوقية قوله لما فيها تعليل مقدم لتقتضى وفيه بحث لانه
اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركة ببعضها او يراد مسبوقية بعض
اجزائها ببعض وعلى كلا التقديرين لايلزم حدوث الكون مطلقا لثبوته
مع السابق والمسبوق معا ولكون الانتقال فى الماهية لايستلزم حدوثها احتاج
الى دليل آخر وهو قوله (ولان كل حركة على التقضى وعدم الاستقرار
وكل سكون فهو جائز الزوال) قيل جواز الزوال لايوجب وقوعه فيجوز
دوام السكون فى بعض الاجسام ودوام الحركة فى بعضها والاستدلال
بان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام فى الماهية انما يفيد الجواز
لا الوقوع (لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان
مايجوز عدمه يمتنع قدمه) فثبت ان الاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون
الحادثين لايقال عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه لانا نقول ان القديم
اسم لموجود لااول له والدليل انما قام على امتناع عدمه لاغير وهو ان

القديم اما واجب اومستند اليه بطريق الايجاب فلانقض بالمعدوم الازلى
(واما المقدمة الثانية) اى الكبرى وهى كل مالايخلو عن الحوادث فهو
حادث (فلان مالايخلو عن الحادث لوثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل
وهو محال) قلنا فيه منع لثبوته فى الفلك (و ههنا) اى فى المذكورات
(ابحاث الاول انه لادليل على انحصار الاعيان فى الجواهر) اى الجزء
الذى لايتجزى (والاجسام) هذا يرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر
(وانه يمتنع) عطف على قوله لادليل اى على تقدير انه لادليل على انه
يمتنع (وجود ممكن يقوم بذاته ولايكون متحيزا اصلا) هذا وارد على قوله
والجسم والجواهر لايخلو عن الكون فى الحيز (كالعقول والنفوس المجردة
التى يقول بها الفلاسفة) فانها اعيان الا انها ليست باجسام وجواهر
بمعنى الجزء الذى لايتجزى بل من الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز كونه غير
متحيز جاز كونه غير متحرك ولاساكن واذا جاز كونه غير متحرك ولاساكن
تخلف عنهما ولايلزم حدوثهما (والجواب ان المدعى حدوث ماثبت
وجوده) والهاء يعود الى ما الى فى ماثبت (من الممكنات) لان المقصود
اثبات الواجب تعالى وتوحيده وصفاته الاتية وحدوث ماثبت وجوده
كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه
تعالى بلاواسطة والا فيمكن ان يوجد الله تعالى قديما كالعقل الاول
فيستند اليه ماثبت حدوثه من الاعيان والاعراض (وهو الاعيان المتحيزة
والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على مابين فى المطولات
والثانى ان ماذكر) من الدليل على حدوث الاعراض (لايدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها) اى من الاعراض (مالم يدرك بالمشاهدة حدوثه
ولاحدوث اضداده) يعنى اذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث
اضداده بالدليل وهو طريان العدم (كالاعراض القائمة بالسموات من
الاشكال والامتداد) اى الطول والعرض والعمق (و الاضواء) قوله
الثانى ان ماذكر يرد على قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
وبعضها بالدليل وهو طريان العدم (والجواب ان هذا غير مخل بالغرض
لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لاتقوم
الابها) اى ضرورة انها لاتقوم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان
اهـهنا السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السموات لان

الحركات قائمة بالسموات باتفاق بيننا وبين الخصوم فاذا يصدق ان السموات
لايخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السموات
حادثة فاذا حدثت السموات وجب القول بحدوث الاعراض القائمة بها
من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدناه اولم نشاهده لان العين
التى قامت به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك العرض ايضا حادثا
بالضرورة وهذا مما لايمكن انكاره وعلى هذا كان الاولى اثبات حدوث
الاعيان اولا بدليل لايتوقف على حدوث الاعراض ثم القول بان الاعراض
ايضا حادث لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض حتى لايرد
سؤال الدور بان يقال لماثبت حدوث الاعيان بحدوث الاعراض فلوثبت
حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزم الدور (والثالث ان الازل ليس
عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها) اى فى الحالة
المخصوصة (وجود الحوادث فيها) اى وهو اشارة الى رد قوله فلان مالايخلو
عن الحوادث لوثبت فى الازل يلزم ثبوت الحادث فى الازل حاصله ان يقال
لانسلم ان مالايخلو عن الحوادث لوثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل
وانما يلزم ذلك ان لوكان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة فى نفس
الامر يلزم من وجود الجسم فى تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس
كذلك (بل هو عبارة عن عدم الاولية اوعن استمرار الوجود فى ازمنة
مقدرة غير متناهية) وازلية الحادث بهذا المعنى غير محال وانما المحال هو
الازلية بالمعنى الاول وهو غير لازمة قوله عن عدم الاولية اعم بالذات او بالزمان
كالتفسير الثانى وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاول على العدم الذاتى
وهو ظاهر (فى جانب الماضى) والابد عبارة عن استمرار الوجود لاالى نهاية
فى جانب المستقبل والسرمد عبارة عن الاستمرارين (ومعنى ازلية الحركات
الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها) اى قبل الحركة (حركة اخرى لا الى
نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون) الواو للحال (انه لاشئ من
جزئيات الحركة بقديم) بمعنى انه يوجد جزء واحد يبقى ويستمر وجوده
(وانما الكلام فى الحركة المطلقة) وهى قديمة عندهم حاصل السؤال لانسلم
ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان الحركة

المطلقة لاتخلو عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة
(والجواب انه لاوجود للمطلق الافى ضمن الجزئى فلايتصور قدم المطلق
مع حدوث كل من الجزئيات) تلخيص الجواب ان الحركة المطلقة لوكانت
قديمة اى موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياته ازليا اذ لاتحقق
للكلى الافى ضمن الجزئيات لكن اللازم باطل بالاتفاق وقد يجاب بانه لاوجود
للمطلق فى الخارج لابنفسه و لافى ضمن الجزئى فلايلزم قدمه لانه صفة
الموجود (والرابع انه لوكان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوى) كانه اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر لايخلو عن السكون
فى الحيز وحاصله ان يقال ان قولكم فلان الجسم والجوهر لايخلو عن الكون
فى الحيز اما قضية مهملة فلايتم مطلوبكم الذى هو جميع الاجسام
والجواهر لان القضية المهملة فى قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام
والجواهر الذى هو غير المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تناهى الاجسام
لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوى ولوكان لكل جسم حيز لزم عدم تناهى الاجسام و يلزم
منه ان يكون فيماوراء فلك الافلاك شئ حاو مماس لفلك الافلاك وليس
كذلك بل فيما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد كلها متناهية
كما ثبت فى موضعه ببرهان القطعى والبرهان السلمى وغير ذلك من البراهين
الدالة على تناهى الابعاد وكذا الملزوم فلايلزم حدوث جميع الاجسام الذى
هو مرادكم (والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله)
اى يدخله (الجسم) او يشغله الجوهر الفرد بلانفوذ بعده ولم يذكره لانه
ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوت الجوهر محتمل (وينفذ فيه) اى فى الفراغ
المتوهم (ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث
ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن) اى الوجود والعدم (من غير
مرجح ثبت ان له) اى العالم (محدثا) يعنى لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم
حادث كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته و يستوى
فى العقل امكان وجوده وعدمه فلا بد من مخصص يرجح احد الجانبين

على الآخر (والمحدث للعالم هو الله تعالى) معنى تعالى اى جل عن الحساد
الملحدين وعما يقول المشركون فى صفاته (اى الذات الواجب الوجود الذى
يكون وجوده) اى وجود الواجب (من ذاته ولايحتاج الى شئ اصلا اذ
لوكان) محدث العالم (جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا
للعالم ومبدأ له) اى علة للعالم والا لزم الدور والتسلسل (مع ان العالم اسم
لجميع مايصلح علما) اى علامة (على وجود مبدأ له) الضمير فى له عائد الى ما
(وقريب من هذا) اى قريب الى قوله اذلوكان جائز الوجود الخ (مايقال
ان مبدأ الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذلوكان) اى المبدأ
(ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها) اى للممكنات اذ الشئ
يمتنع ان يكون علة لنفسه فان قلت لم لايجوز ان يكون البعض علة للمجموع
قلت لايجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه فان
قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم فى الاعتبار
واما فى الحقيقة فلا وانما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان
اختلف الاعتبارات والعبارات (وقد يتوهم ان هذا) اى قوله اذلوكان جائز
الوجود لكان من جملة العالم الخ (دليل على وجود الصانع من غير افتقار
الى ابطال التسلسل وليس كذلك) اى يكون اثباته بحيث لايجعل بطلان
التسلسل احدى مقدماته لان من عادته ابطال التسلسل عند اثبات وجود
الصانع (بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل) فيه بحث لان الاشارة
الى دليل بطلانه ليس افتقارا له وانما ثبت الافتقار ان لو اخذ بطلانه مقدمة
للدليل على وجود الصانع وليس كذلك (وهو) اى احد ادلة بطلان
التسلسل (انه لوترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة)
مستقلة لكون تلك السلسلة ممكنة وان كانت غير متناهية (وهى) اى
العلة (لايجوز ان تكون نفسها) اى نفس الممكنات (ولا بعضها) واليه
اشار بقوله لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها (لاستحالة كون الشئ
علة لنفسه) لان العلة متقدمة على المعلول وتقدم الشئ على نفسه محال
(ولعله) بل خارجا عنها فتكون واجبا فينقطع السلسلة) بيانه بعض لاعلى
التعيين علة للبعض الاخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة

لعلله وههنا اشكال وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود فى الخارج ولا ممكنة الوجود ايضا فيه وعلة كل منها داخلة فى السلسلة فحينئذ يمتنع افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها وجود مستقل او نسلم افتقاره الى علة هى نفسه على معنى انه يكفى فى وجودها نفسها من غير حاجة الى امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثانى والثانى للثالث والثالث للرابع وهكذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشئ على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع وهما متغايران والثانى بديهى البطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثانى وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم التسلسل على ثلثة اصناف الاول فى طرف الماضى فقط اى لا ابتداء له فيه لكن له انتهاء فى طرف المستقبل والثانى فى طرف المستقبل فقط اى لا انتهاء له فيه لكن له ابتداء فى طرف الماضى والثالث فى طرفيهما اى لا ابتداء له ولا انتهاء له وهذا اشد امتناعا من الاولين والثانى من الاول (ومن مشهور الادلة) عطف على قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اعنى استحالة ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة فى الوجود (برهان التطبيق) الاضافة بيانية فهو يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبداء معلول آخر لا نهاية لعلله ومن جانب المعلول فقط بان يبدأ مبدأ اول لا نهاية لمعلولاته او من الجانبين معا (وهو) اى برهان التطبيق ان (نفرض من المعلول الاخير وهو ما لا يكون علة لشئ اصلا الى غير النهاية جملة وبما قبله) اى قبل المعلول الاخير (بواحد مثلا) اى بمرتبة واحدة اى بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص من الجملة الاولى بذلك الواحد (الى غير النهاية جملة اخرى) تقدير الدليل ان الحوادث لو كانت غير متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية احديهما من مبدأ معين وثانيهما من مبدأ آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة (ثم تطبيق الجملتين بان يجعل الاول) اى الجزء الاول من الجملة الاولى بازاء الاول (من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا) اى الثالث بالثالث والرابع

بالرابع والخامس بالخامس (فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص) اى الجملة الثانية (كالزائد) اى الجملة الاولى (وهو محال) فيه بحث لانه ان اريد به التساوى فى الحدين فلا حد فيهما من جانب اللاتناهى وان اريد وجود من احدهما بازاء كل واحد من الآخر فاستحالته ممنوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم التناهى لا من جهة التساوى فى المقدار (وان لم يكن فقد وجد فى الاولى ما لا يوجد بازائه) الهاء يعود الى ما (شئ فى الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه) اى من تناهى الثانية (تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه) اذ المفروض كذلك (والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة) وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف (وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم) قوله هذا التطبيق اشارة الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته لان هذا الدليل جار من مراتب الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته مع ان المطلوب الذى هو التناهى غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلا يتم هذا الدليل فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهيتين امور وهمية ليس لها جملتان فى نفس الامر يكون احديهما منطبقة للاخرى فصار ان الجملتين المفروضتين فى الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان فى ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه وليس يلزم من انقطاعهما فى الوهم انقطاع ما لا يتناهى فى نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليس تلك الجملتان فى نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما فى نفس الامر (فلا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق جملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ولا بمقدوراته) هذا يرد على قوله كان الزائد كالناقص (فان الاولى) اى معلومات الله تعالى (اكثر من الثانية مع لا تناهيهما) اى معلومات الله تعالى ومقدوراته لان كل ما هو مقدور الله فهو معلومه ضرورة بخلاف

العكس لان ذاته تعالى وصفاته وجميع الممتنعات معلوماته وليس بمقدوراته
لان المقدورية يقتضى صحة الوجود ومسبوقيته بالعدم وليس كذلك فيما
ذكر والا لم يثبت الواحدانية والامر ليس كذلك (وذلك) اى عدم ورود
النقيض المذكورة (لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها لاتنتهى الى حد لايتصور فوقه) اى فوق حد (آخر) اى عدم
تناهيها انما هو بحسب التصور لابحسب الوجود الخارجى (لابمعنى ان ما
لانهاية له يدخل فى الوجود فانه محال) اى الدخول فى الوجود محال يعنى
ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لاتنقطعان ولايلزم من ذلك
تساويهما فى نفس الامر لان التساوى فى نفس الامر فرع ووجودهما
فى نفس الامر بخلاف ماله وجود فى نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما
انقطاعه فى نفس الامر فيكون مالايتناهى فى الواقع ونفس الامر متناهيا
فيه وانه محال واما عدم انقطاعه فى نفس الامر فيلزم تساوى الجملتين
الزائدة والناقصة وهو محال ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف ماثبت فى
نفس الامر (و) الواقع (الواحد يعنى ان صانع العالم واحد ولايمكن ان يصدق
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) يعنى ان صانع كل شئ ابتداء
هو الله تعالى واحد عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم قائلون
بانه اثنان الاول خالق الخير والثانى خالق الشر فخالق الخير يزدان وخالق
الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور
والثانى الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بان
الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته ان اقتضى
الخير ينبغى ان لايكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغى ان لايكون خيرا ولان
الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضاء
بالشر شر وان لم يقدر عجز والعاجز منحط عن درجة الالوهية ويمكن
ان يجاب عنه بان يقال لانسلم ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم
ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشر بالنسبة الينا وبالنسبة الى الله
تعالى كله خير ومصلحة فلايرد شبهتهم (والمشهور فى ذلك) اى فى كون
صانع العالم واحدا (بين المتكلمين برهان التمانع) اى التنازع (المشار اليه

بقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا وتقريره انه لوامكن آلهان
لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا
منهما) اى من الحركة والسكون (فى نفسه امر ممكن) يعنى كل واحد
منهما بالنسبة الى نفسهما مع قطع النظر عن الآخر (وكذا تعلق الارادة
بكل منهما) اى من الحركة والسكون (اذلاتضاد بين الارادتين) اى ارادة
الحركة والسكون لتعدد محلهما وهو المريدين نعم متعلقهما وهو زيد
واحد لكنه ليس بمحل الارادتين بل المرادين حتى امتنع اجتماعهما فيه
بخلاف ارادتى الواحد للضدين فانهما متضادان لاتحاد المحل (بل بين
المرادين) اى بل التضاد بين المرادين اعلم ان بل موضوع لاثبات مابعده
والاعراض عماقبله ففى كل موضع يمكن الاعراض عن الاول يثبت الثانى
فقط وفى كل موضع لايمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى وبل
ههنا للامر الاول (وحينئذ اما ان يحصل الامران) اى المرادان فى حالة
واحدة (فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما) ايضا عجزهما حيث
عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مريد احد الضدين
ساكت عن الضد الآخر لامريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده
فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا قوله فيلزم
عجز احدهما اضافة الاحد للعموم فيتم عجزهما ايضا بناء على ان قوله
اولا يعم انتفاء الامرين وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا
ويلزم ايضا خلو المحل عن الضدين اللذين لايرتفعان كالحركة والسكون
(وهو) اى العجز (امارة الحدوث) فلايصلح لكونه الها فيلزم خلو الاثر
عن المؤثر وهو ايضا محال واذا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان يكون
صانع العالم واحدا بالضرورة قوله امارة الحدوث اى دليله والا فالامارة
لاتفيد اليقين فلايصلح اخذه مقدمة لبرهان التمانع وايضا تخلف المراد
يفيد العجز قطعا لاظنا فقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعى
ليس فى محله (والامكان لمافيه من شائبة) اى رائحة (الاحتياج) واللام فى
لما متعلق بامارة والضمير فى فيه راجع الى عجز احدهما (فالتعدد مستلزم لامكان
التمانع المستلزم للمحال فيكون) اى التعدد (محال) اوهذا تفصيل مايقال

ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم
عجز الآخر وبماذكرنا يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع) دفع
هذا المنع بقول الشارح لامكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق لاينافى
امكان التمانع وامكان التمانع كاف فى اثبات المطلوب (او يكون الممانعة
والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما) اى الممانعة والمخالفة (المحال) تقرير
ورود المنع على ظاهر قول هذا القائل ان يقال لانسلم ان تعدد الآلهة
يستلزم المخالفة والممانعة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تقدير
التعدد لاستلزامها الخ اعنى اجتماع النقيضين دفع هذا المنع قول الشارح
لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن اورد بان امكان كل منهما بحسب القدرة
لاينافى امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد منهما اذا علم المصلحة فى احد
الضدين امتنع منه ارادة الآخر للحكمة جوابه ان رعاية الاصلح لاتجب
على الواجب تعالى كما بين فى موضعه (او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة
الواحد) اى كامتناع ارادة الواحد (حركة زيد وسكونه معا) واما اندفاع
هذا المنع فلانه لاتضاد بين ارادتين فكيف يمتنع الاجتماع الارادتين بل
التضاد انما هو بين المرادين (واعلم ان قوله تعالى) ومعنى تعالى ارتفع
بصفات المدح عما يشركون به من الاصنام اى انها ليست شركاء له لانهم
لايخلقون شيئا (لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة
عادية) اى منطوقة هذه الآية حجة اقناعية اى ليست بحجة قطعية
بالنسبة الى العقل نفسه وانما هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة
ليست عقلية مع اشارته الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع زعم البعض
ان الآية حجة قطعية اذ لوكان فيهما آلهة فاما ان يؤثر المجموع او احدهما
او كل منهما والكل باطل منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطوق والمضمون
المشار اليه (على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع
والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على
بعض) اى غلب بعضهم اى لوكان فيهما آلهة لعلا بعضهم على بعض
(والا) اى وان لم يكن الحجة اقناعية اى ظنية والملازمة عادية بل قطعية
اوعقلية (فان اريد الفساد بالفعل اى خروجها) اى السموات والارضين

(عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه) اى لايستلزم الفساد
بالفعل فالملازمة ممنوعة اى هذا لايلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق
التخالف والتمانع ومجرد التعدد لايقتضى التخالف (لجواز الاتفاق على
هذا النظام وان اريد به) بالفساد (امكان الفساد فلادليل على انتفائه)
اى الفساد اى فالملازمة مسلمة ولادليل على انتفاء اللازم (بل النصوص
شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام) لقوله تعالى يوم تبدل الارض
غير الارض والسموات مطويات وقوله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل
(فيكون ممكنا لامحالة) بل يقع على تقدير التعدد والوحدة (لايقال الملازمة
قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما) يعنى ان لايوجد السموات والارضون
اولا بالذات (بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال)
قوله بمعنى انه لو فرض اشارة الى اثبات الملازمة يعنى تقرير برهان التمانع انه
لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول ينافى القدرة والثانى
يوجب توارد العلل المستقلة على معلول واحد والثالث يوجب الترجيح
بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء (فلم يكن احدهما)
لا على التعيين (صانعا فلم يوجد مصنوع) اضافة الاحد للعموم فيفيد
عدم صنع كل منهما (لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الا عدم تعدد الصانع)
بمعنى ان لايكون كل منهما صانعين وهو لايوجب انتفاء المصنوع لجواز
صنع احدهما او يراد ان امكان التمانع لايستلزم الا عدم تعدد الواجب تعالى
فى الواقع لبرهان التمانع ولايستلزم انتفاء المصنوع فلايصح قوله لو فرض
صانعان لم يوجد مصنوع (وهو) اى امكان التمانع (لايستلزم انتفاء
المصنوع) تقريره ان الملازمة المذكورة فى الآية الكريمة على تفسيرك
بقولك بمعنى انه لو فرض صانعان الخ لاتصدق فضلا عن ان تكون
قطعية لان فرض تعدد الآلهة فيهما لايستلزم الا امكان التمانع وهو
لايستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لايستلزم عدم المصنوع فاذا كان
كذلك لايكون التفسير موافقا للمفسر وهو قوله تعالى لوكان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا قوله لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الخ فيه بحث

لان السائل لم يدع ان امكان التمانع بمجرده مطلقا يستلزم انتفاء المصنوع بل
امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو محال حاصل
معنى الجواب الاول ان ترتب قوله فلم يكن احدهما صانعا على قوله لامكن
بينهما تمانع مسلم لكن ترتب قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن
احدهما صانعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم كون احدهما صانعا انتفاء المصنوع
(على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل) بجواز الاتفاق
على هذا النظام والتكوين (ومنع انتفاء اللازم) اى يرد منع انتفاء اللازم
(ان اريد بالامكان) بناء على ان الكل ممكن يمكن عدم تكونه فان قلت العالم
متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين قلت
امكان عدم التكون يدل تكونه لامعه فلا محذور حاصل الجواب الثانى
اشارة الى منع الملازمة مطلقا اى سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان
(فان قيل مقتضى كلمة لو لانتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول) يعنى
لا يلزم من هذه الآية الكريمة الا انتفاء الفساد فى الزمان الماضى
بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم منها المطلوب الذى هو انتفاء التعدد مطلقا
فلا يصلح الآية حجة على انتفاء التعدد لا يقال اذ ادل الكلام على انتفاء
الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد فقط حصل المطلوب
وهو انتفاء التعدد فيكون انتقالا من الاثر الى المؤثر لانا نقول لانسلم حصول
المطلوب فان المطلوب حصوله بالاستدلال وهنا ليس كذلك فانه لما دل الكلام
على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم ثبت انتفاء اللازم بالدليل وبقى انتفاء الملزوم
بلا دليل وهو خلاف المطلوب (فلا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى
الماضى بسبب انتفاء التعدد) يعنى انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد
فى الماضى فالمقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا
فلا تقييد بالماضى نعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثانى لكن القصد الى المقصود
بلا تحريف احسن (قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال
بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط) حتى قالوا ان لو لانتفاء الثانى دون العكس
كما هو المشهور (من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لو كان العالم
قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبه على بعض الاذهان

احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما)
قيل هذا تشنيع على صاحب العمدة حيث اقام الدليل على كونه قديما بعد
اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها (اذ الواجب لا يكون الا قديما)
بل هذا تشنيع على المصنف حيث اختصر فى اداء المسائل غاية الاختصار
فلا يليق بحاله التطويل (اى لا ابتداء لوجوده) اى الواجب (اذ لو كان
حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده) اى الواجب تعالى (من غير ضرورة
حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان) فحينئذ يكون
دلالته على القديم صريحة (لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين)
لان مفهوم الواجب تعالى ان يكون وجوده لذاته اى لا يمكن ان يكون وجوده
من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداهة (وانما الكلام فى التساوى
بحسب الصدق) اى البحث فى انه متساو فى الصدق ام لا (فان بعضهم على
ان القديم اعم لصدقه) اى القديم (على صفات الواجب بخلاف الواجب
فانه لا يصدق عليها) اى على صفات الواجب فلا يكون الكلام بالترادف
صادقا فكان مرادهم بالترادف التساوى فى الصدق فحينئذ يستقيم الكلام
(ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة)
هذا جواب ما يقال وهو انه لو صدق القديم على صفات الواجب لتعدد
القدماء (وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله
تعالى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته)
فيكون الواجب والقديم مترادفين قوله ومن كلام البعض خبر وتصريح
مبتدأ (واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) فيلزم منه
ان لا يحتاج الصفات الى الغير (بانه) اى القديم (لو لم يكن واجبا لذاته لكان
جائز العدم فى نفسه) اذ لا واسطة بينهما اى الامر الثالث بين القديم
والحادث حتى يكون لا قديما ولا حادثا لان التقابل بين القديم والحادث
تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الموجود الذى لا ابتداء لوجوده
والحادث هو الموجود الذى يكون لوجوده ابتداء والاول سلب وهو رفع
النسبة الحكمية والثانى ايجاب وهو اثبات النسبة الحكمية فلا واسطة بين
الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتنافيين او لزم اجتماعهما

وكل ذلك محال (فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا) اى حدوثا ذاتيا لانه المقابل للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله (اذلانعنى بالمحدث الا مايتعلق وجوده) والهاء يعود الى ما (بايجاد شئ آخر) لان المحدث الزمانى مالايكون وجوده لذاته لابمجرد الافتقار الى الغير وماوقع فى كلام بعض العلماء من ان الواجب لذاته هوالله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لابطريق القصد والاختيار (ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت) اى الصفات (باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى اى البقاء بالمعنى) اى بالصفة (فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو) اى البقاء (نفس تلك الصفة) اى البقاء ليس امرا موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود (وهذا الكلام) اى كلام حميد الدين الضرير (فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد) يعنى ان قلنا بكون الصفات واجب الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد (والقول بامكان الصفات) يعنى ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هوالله تعالى لاصفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لاواجبة (ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث) فيلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث فلذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذى وعده الشارح (فان زعموا انها) اى الصفات (قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لايجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلايلزم الفساد لانه لاتنافى بين الحدوث الذاتى وبين القدم الزمانى (وهذا لاينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بماذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد) لان القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال فى العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا غيره مما يقولون بقدمه (وسيأتى لهذا زيادة تحقيق الحى) معناه

فى اسمه تعالى انه تنقهر الموجودات تحت وجوده و الافعال تحت فعله والادراكات تحت ادراكه حتى لايشذ عن علمه معلوم موجود ولاعن فعله معقول مدرك (القادر) القدير والقادر بمعنى الا ان الاول ابلغ فى الوصف والقدرة ومعناه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل اخترع كل موجود سواه واستغنى عن معاونة غيره (العليم) معنى وصفه به كمال علمه وكماله انه احاط بكل شئ علما ظاهرا و باطنا اولا وآخرا دقيقا وجليلا وعلم المخلوقين (السميع) المعنى فيه انه لايعزب عن ادراكه مسموع وان خفى من مستر سر الستر بل ادق من ذلك ويدرك حس حركة الهباء فى مبهم الظلماء يسمع مناجاة المتناجين فى ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولاحركة الجنان يسمع بغير اصمخة ولااذان كما يفعل بغير جارحة ولابنان و يتكلم بغير لغات ولا لسان جلت ذاته الكريم عن تطرق الحدثان فمن لم يدقق نظره فيه ولاشك يقع فى محض التشبيه (البصير) معناه انه لايعزب عن علمه مثقال ذرة تحت التحت ولافوق الفوق الا وهو مبصره منزه عن حدقة واجفان ومقدس عن انطباع الصور فى ذاته كانطباعه فى حدقة الانسان فان ذلك من صفة الحدثان وحظ البصر الحسى مقهور قاصر لانه لايشاهد البواطن والسرائر ولاالهواجس ولاالخواطر ولاالارواح ولاالضمائر (الثانى المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع) اى الطريق الغريب والنظام المحكم مع مايشتمل عليه الضمير فى يشتمل عائد الى عالم والهاء فى عليه الى ما (من الافعال المتقنة) بيان ما (والنقوش المستحسنة لايكون) خبر ان (بدون هذه الصفات) اى الحى القادر الخ اعلم ان اثبات محدث العالم كسبى واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من كلام الشارح انه بديهى وليس كذلك فلعله اراد ببديهته الاستلزام والانتاج وان كان المحصول كسبيا قوله لايكون بدون هذه الصفات نوقش فيه بان العلم بالمسموع و المبصر كاف فى النظام المستحسن فلايثبت السمع والبصر اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم وانما عدا مستقلين لكونهما نوعين آخرين من العلم فان قلت ان النحلة قد تفعل فعلا عجيبا وهو بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوان كالعنكبوت و هو يفعل فعلا عجيبا

مع عدم العلم فى كل واحد من النحلة والعنكبوت قلت ان كل حيوان يفعل
فعلا عجيبا فهو عالم بذلك الفعل (على ان اضدادها) اى اضداد الصفات
المذكورة (نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها) اى عن النقائص يريد انه
لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهى الموت والعجز
والجهل والصمم والعمى وكلها نقص نوقش فيه بان هذا مسلم فى الحيوة
والعلم واما القدرة فضده الايجاب لا العجز وحده وهو صفة كمال عند الحكيم
بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما
الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين معا لعدم قبوله لهما
ولا نقص فيه كالاستلذاذ الحسى فان عدمه نقص فينا لا فى البارى لعدم
قبوله لهما قيل السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقص فى البارى تجب
تنزيهه عنه وعن ضده واما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع كمال
والخلو عنه جهل تجب تنزيه الحق عنه (وايضا قد ورد الشرع بها) اى
بالصفات المذكورة يعنى ان الله تعالى نص فى كلامه القديم على ذلك حيث
قال ولا يحيطون بشئ من علمه ازله بعلمه انه سميع بصير ذو القوة المتين الى
غير ذلك من الايات (و بعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها) اى على
الصفات المذكورة (فيصح التمسك بالشرع فيها) اى فى الصفات قوله
و بعضها الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ثبوت الشرع
موقوف على تلك الصفات فلو استدل ثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون
المعلول علة لعلته فيكون دورا فاجاب عنه و بعضها لا يتوقف الخ حاصله
ان يقال ان بعض تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد
والبصر فيصح التمسك بالشرع لعدم لزوم الدور وان بعضها مما يتوقف
ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع تعالى وكلامه وحياته فلا يصح التمسك
بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر (كالتوحيد) اى يصح التمسك
على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعى وثبوت الشرع لا يتوقف على
التوحيد بل على غيره واعترض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود
وهو يستلزم الوحدة فالم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع
فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور جوابه ان غايته استلزام الوجوب

الوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفته اصلا
فلا دور (بخلاف وجود الصانع وكلامه) فان معرفة الشرع موقوفة على
معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهى والخبر والاستدلال بالشرع
عليها دور قيل انهم استدلوا على انه تعالى متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم
عن الصانع شرع فالدور لازم جوابه ان الشرع موقوف على كلامه
تعالى بالامر والنهى واما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان تكون
مخلوقة فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له تعالى (ونحو ذلك) كثبوت
علمه وحياته وقدرته وارادته (مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس) اى محدث
العالم (بعرض) وانما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون المنافاة
بين العرضية والالوهية ابين واوضح ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض فان
قلت لا نسلم انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور
و الظلمة والطبايعين قالوا بالوهية الطبايع الاربع من الحرارة و البرودة
و الرطوبة واليبوسة وهى كلها اعراض قلت القائلون بالوهية النور
والظلمة قالوا بان النور والظلمة حيان سميعان بصيران على ما ذكر فى التبصرة
فلم يكونا من الاعراض وكذا الطبايعين والافكيف يقولون بكون الاعراض
صانعا للعالم (لانه) اى العرض (لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه
فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه) اى العرض (والا) اى وان لم يكن البقاء
ممتنعا (لكان البقاء معنى قائما به) اى بالعرض (فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو
محال) لان العرض لو كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض
او قائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض
بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات
و البقاء كذلك اى هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود
فعلم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشئ غير ذلك الشئ فيكون البقاء
زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو
محال لان ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة واما الثانى فلان البقاء لو كان
قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقى هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف
المقدر وايا ما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما

والواجب الذى هوصانع العالم لابد ان يكون قديما فلايكون صانع العالم
عرضا وهو المطلوب (لان قيام العرض بالشئ معناه) اى معنى قيام العرض
بالشئ (ان تحيزه) اى العرض (تابع لتحيزه) اى الشئ (والعرض لاتحيز له
بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا) اى دليل امتناع بقاء العرض (مبنى
على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) اى الشئ فاورد الشارح لهذا
المطلوب دليلين اولهما مختار عنده وهو قوله لانه لايقوم بذاته وثانيهما
مزيف وهو قوله ولانه يمتنع بقاؤه وقوله لان قيام العرض الخ دليل المحالية
وقوله وهذا مبنى اشارة الى تزييف الدليل الثانى (وان القيام معناه التبعية
فى التحيز) معطوف على ان بقاء الشئ فان نفس التحيز عرض فلو كان معنى
قيامه بموضوعه التبعية فى التحيز لكان للتحيز تحيز وينتقل الكلام اليه ويلزم
وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد كذا طعن
الفلاسفة وليس بشئ لان تحيز العرض ليس له كون زائد على ذلك
العرض بخلاف تحيز الجوهر والفرق ناش من ان التحيز للجوهر لازم لانه لازم
الوجود والعرض لازم الماهية حتى لا يتصور العرض بدونه بخلاف
الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر (والحق ان البقاء
استمرار الوجود وعدم زواله) اى الوجود لامعنى زائد على الوجود (وحقيقته)
اى البقاء (الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى) الوجود بالنسبة
الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بقاء فالوجود
بالنسبة الى الزمان الثانى عين البقاء لا البقاء زائد على الوجود (ومعنى
قولنا وجد فلم يبق) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء
لو لم يكن زائدا على الذات لما صح قولهم وجد فلم يبق كما لا يصح
ان يقال وجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء زائد
على الذات والا لما صح اثباته مع نفيه عن الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا
وجد فلم يبق (انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى)
يعنى ان بقاء الوجود فى الزمان الثانى فمعنى وجد فلم يبق وجد فى الزمان
الاول دون الزمان الثانى فلم يلزم من هذا عروضه بصحة نفى الوجود
ايضا حاصل الجواب ان المنفى نسبة الوجود لانفسه (وان القيام)

معطوف على قوله ان البقاء استمرار الوجود (وهو اختصاص الناعت
بالمنعوت) اى اختصاص الناعت هو التعلق بين الشيئين بحيث يقتضى
احدهما نعتا والآخر منعوتا وحينئذ بهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى
بالمعنى (كما فى اوصاف البارى تعالى) يعنى ان صفات الله تعالى قائمة
بذاته مختصة ثابتة له لا بمعنى ان تحيزها تابعة لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى
(وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها) اى مع مشاهدة بقاء
الاجسام (بتجدد الامثال) الباء متعلق ببقاء (ليس بابعد من ذلك فى
الاعراض) اى من انتفاء عرض فى كل آن مع مشاهدة بقائه بتجدد الامثال
قوله وان انتفاء الاجسام عن متعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود
وتحقق البقاء فانه يتم بهذا يعنى لو قلت ان انتفاء الاعراض فى كل آن
ومشاهدة بقائها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قالوا هذا القول
فى الاجسام ففى الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لايكون ثمه بقاء حتى
يكون امرا زائدا عليه ولايستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذه
الادلة معناه كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام
بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد فى الاجسام بقاء فكيف
فى الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه (نعم تمسكهم) جواب سؤال
مقدر تقديره لم قلتم قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لايكون
محال (فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها) اى الحركة
(ليس بتام) خبر تمسكهم (اذ ليس ههنا بشئ هو حركة وآخر هو
سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض
الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة
والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة بل من الامور النسبية) هذا اشارة
الى رد قول من قال انهما اى السرعة والبطؤ نوعان مختلفان من
مطلق الحركة (اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات) لانه لايقال
الانسان النسبة الى الفرس حمار بل اختلاف الانواع الحقيقية بالذات
كالانسان والفرس والبقر وغيرها (ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك)
اى كونه مركبا ومتحيزا (امارة الحدوث) جوز اليهود والحنابلة اطلاق

الجسم عليه تعالى بمعنى المركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا و معنى
اما لفظا فستحيل و اما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله
تعالى اولا والاول يوجب تعدد الآلهة والثانى يوجب اتصاف الجزء
باضداده مثل العجز والجهل وذلك امارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب
حدوث الكل و اما الكرامية وهشام من الحكيم فيطلقون الجسم بمعنى
القائم بالذات لا المركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا لان اسماء الله
تعالى توقيفية ولذا لانسميه طبيبا وفقيها مع ان فى الجسم مبادرة الذهن
الى المركب لانه معناه لغة (ولاجوهر اما عندنا فلانه) اى الجوهر (اسم
للجزء الذى لايتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى عن ذلك)
اى من التحيز وجزء من الجسم (واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه)
اى الجوهر (اسما للموجود لافى الموضوع مجردا كان) كالعقول و النفوس
(اومتحيزا) كالاجسام (لكنهم جعلوه) اى الجوهر (من اقسام الممكن
وارادوابه) اى بالجوهر (الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لافى موضع)
اى فى محل (و اما اذا اريد بهما) اى بالجسم و الجوهر (القائم بذاته
والموجود لافى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما) اى الجسم و الجوهر (على
الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك) اى باطلاق (مع تبادر الفهم
الى المركب) عند اطلاق الجسم عليه تعالى والتحيز عند اطلاق الجوهر
وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل عند
المتكلمين والاصل ما ينشأ منه التركيب بالزائد و لهذا يسمى الجزء الذى
لايتجزى جوهرا لانه اصل المركبات من حيث ان المركبات انما تنشاء عنه
بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جوهرا ولان الجوهر
عند البعض الاخر من المتكلمين هو المتحيز الذى لاينقسم و التحيز هو
المتمكن فى مكان فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة
والسكون فيكون الجوهر حادثا لما مر من انه لايخلو عن الحوادث ومالايخلو
عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لاحادث فلايكون صانع
العالم جوهرا و هو المراد (و ذهاب المجسمة) اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال ان المجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى وان

النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر عليه فاى معنى من المعانى المذكورة
للجسم والجوهر ذهبوا اليه فاجاب عنه بقوله وذهاب المجسمة (والنصارى)
اى ذهاب المجسمة (الى اطلاق الجسم) عليه (و) ذهاب النصارى الى اطلاق
(الجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه) وذلك المعنى هو
ان يكون المراد بالجسم المركب و المتحيز لا القائم بذاته و ان يكون المراد
بالجوهر الذى لايتجزى اوالماهية الممكنة التى اذا وجدت فى الخارج كانت
لافى موضع لاالموجود الذى كان لافى موضوع فيكون فى كلام الشارح هو
قوله وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى
بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه لفا ونشرا مرتبا (فان قيل فكيف
يصح اطلاق الموجود والواجب و القديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع)
لاخلاف فى اطلاق ما ورد به اذن و عدمه فيما ورد منعه و اما اطلاقه
فيما لم يرد به اذن و لامنع و كان موضوعا بمعناه و لم يكن موهما بما يستحيل
فى حقه فعندنا لايجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابو بكر وهو
قول امام الحرمين وقال امام الغزالى فى الصفة دون الاسم (قلنا الاجماع
وهو من الادلة الشرعية وقد يقال) اشارة الى جواب آخر للسؤال المقدم
بقوله فان قيل (ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة) وهذا ممنوع
لان الترادف اتحاد فى المفهوم ولا اتحاد بين مفهوماتها لان الله اسم لذات
الواجب و الواجب و القديم و صفات متخالفة له تعالى فلا ترادف بين
الثلثة اللهم الا ان يراد بها التساوى فى الصدق تساهلا (والموجود لازم
للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق مايرادفه)
والضمير المستتر فى يرادفه راجع الى ما والهاء يعود الى اسم فى قوله باطلاق
اسم بلغة لان اهل كل لغة يسمونه بلغتهم نحو خدا و تكرو شاع ذلك
بلا نكير فكان اجماعا على ان الاذن الشرعى فى اطلاق المترادف و انما
لم يجز اطلاق العارف والعاقل مع ترادفهما للعالم لان المعرفة يوهم سبق
الجهل والعقل يشعر معنى الحبس ويطلق الشافى لا الطبيب لانه يشعر
بالعلاج ولا يطلق الذكر والمستهزى والمنسى والحارث والزارع مع ورودها
فى الكتاب والسنة لان مجرد ورودها فى الشرع با قتضاء المقام و انسياق

الكلام لبس باذن بل يجب ان لايخلو عن نوع تفخيم ورعاية ادب (من
تلك اللغة اومن لغة اخرى و مايلازم معناه وفيه نظر) اى فى كونه
اذنا لاطلاق لازم معناه نظر اذ لا دليل عليه و قياسه على المراد كما قاله
المعتزلة ممنوع لان القياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء و الصفات
وجوابه ان التسمية عمل اللسان فيصح فيه القياس وقيل وجه النظر ان
من لوازم اسم الخالق كونه خالق القردة و الخنازير مع انه لايطلق عليه
تعالى لما فيه من النسبة الى القبح بل يقال خالق كل شئ و فيه بحث لان
ابهام القبح يمنع اطلاق المرادف ايضا ومثله مستثنى كما عرفت (ولامصور
اى ذى صورة و شكل مثل صورة انسان و فرس لان ذلك) اى
مثل صورة انسان و فرس (من خواص الاجسام تحصل لها) اى
تحصل الصورة للاجسام (بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود
والنهايات) وقال طائفة له تعالى صورة كصورة ادم عليه الصلاة والسلام
وتمسكوا بقوله عليه الصلاة و السلام لاتقولوا فلان قبيح فان الله خلق
آدم على صورته والجواب عنه انا لانسلم ان الضمير راجع الى الله حتى
يثبت مطلوبكم لانه روى انه عليه الصلاة والسلام رأى رجلا يضرب
آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى
خلق آدم على صورته اى على صورة المضروب فحينئذ يكون الهاء راجعة
الى المضروب لاالى الله تعالى و يحتمل ان يكون الهاء راجعة الى آدم وفائدة
الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته التى شوهد عليها فى الدنيا
لم تغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس ولئن
سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء فى خبر آخر ان الله خلق آدم على صورة
الرحمن لكن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة وكذا تطلق
على مفهوم الشئ وعلى مابه يخصص الشئ فى ذاته و يمتاز عن غيره ولذا
قالت الحكماء العلم حصول صورة الشئ فى ذاته و ارادوا بها مفهومه
ومعناه وقريب من هذا مايقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فحينئذ
يكون معنى خلق على صورته خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم

و الغضب و امثال ذلك فحينئذ لايكون حجة قطعية على اثبات الصورة
المحسوسة وقال عليه الصلاة والسلام من قال ان لله صورة كصورة آدم
فهو كافر لكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الله تبارك
وتعالى اختار من الصور صورة و خلق آدم عليه الصلاة و السلام بتلك
الصورة اى على الصورة التى اختارها (ولامحدود اى ذى حد ونهاية)
النهاية هى مابه يصير الشئ ذا الكمية الى حيث لايوجد وراءه شئ منه
خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهات خمس
متناه من جهة واحدة وهى جهة السفل الذى يلاقى بها العرش
(ولامعدود اى ذى عدد وكثرة يعنى لبس البارى) تعالى (محلا
للكميات المتصلة كالمقادير) وهى الطول والعرض والعمق (ولاالمنفصلة
كالاعداد وهو ظاهر) لان كلا منهما امارة الحدوث و الامكان وهو
منزه عن ذلك و الكم المتصل هوما امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على
حد مشترك وهى نهايتها متلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه
نصفان يشتركان فى حد هونهايتهما وهوالنقطة والكم المنفصل مالايمكن
فرض اجزاء يتلاقى على حد وهوالعدد وليس بين اجزاء العدد حد مشترك
يكون نهايتها متلاقيين (ولامتبعض ولامتجز اى ذى ابعاض واجزاء)
خلافا لليهود لعنهم الله تعالى والفرق بين المتبعض والمتجزى ان ذا الاجزاء
باعتبار انحلاله اى اشياء وكان تركيبه منها يسمى متجزيا و باعتبار
انحلاله اليها مطلقا يسمى متبعضا (ولامركب منها) اى من الاجزاء
(لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب) لان البعض فى بعضيته
والجزء فى جزئيته محتاج الى الكل والكل ايضا فى كليته محتاج الى الاجزاء
(فماله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها) اى من اجزاء مركبا (و باعتبار
انحلاله اليها) اى الى اجزاء (متبعضا ومتجزيا و لامتناه لان ذلك من
صفات المقادير والاعداد ولايوصف بالمائية اى بالمجانسة للاشياء لان معنى
قولنا ماهو من اى جنس هو) وكل ذى جنس شبيه بجنسه وكان القول
بالمائية قولا بالتشبيه (والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة
فيلزم التركيب) لان كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم

تركيب ماهية فى العقل وفيه بحث لان التركيب العقلى لايستلزم التركيب
فى الماهة الخارجية (ولابالكفية من اللون و الطعم و الرايحة و الحرارة
والبرودة واليبوسة و غير ذلك مماهو من صفات الاجسام وتوابع المزاج
والتركيب ولايتمكن فى مكان) وعند المشبهة والكرامية متمكن على العرش
وقال بعضهم انه على العرش لابمعنى التمكن ولكن يثبتون جهة الفوق
وقالت النجارية انه فى كل مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم
وكل ذلك باطل واستدل علماؤنا على عدم التمكن بان قالوا ان التعرى اى
الخلو عن المكان ثابت فى الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التى
هى غير الله غير قديم فلو تمكن البارى تعالى بعد حدوث المكان لزم
تغير البارئ تعالى عن المكان الى التمكن فيه والتغير من سمات الحدوث
و علامات الامكان و البارئ تعالى منزه عن ذلك و استدل القائلون
بالتمكن بالنص و هو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء
هو الاستقرار فى اللغة وهو يستلزم التمكن فوصف الله تعالى ذاته القديمة
بالتمكن فيكون متمكنا وهو المدعى ولكن يمكن ان يجاب عن استدلالهم
بان يقال هذه الآية لاتثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به
التمام كما فى قوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى اى تم وكمل عقله وقد يطلق
ويراد به الاستقرار فى المكان كما فى قوله تعالى و استوت على الجودى اى
استقرت سفينة نوح عليه الصلاة والسلام وقد يطلق ويراد به الاستيلاء
والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اى استولى وغلب فيكون الاية
من المحتمل ولهذا الاحتمال لايكون حجة قطعية مع الترجيح فى هذه الاية من
بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لان الله تعالى يمدح ذاته
بقوله الرحمن على العرش استوى وذكر الاستواء للمدح انما يستقيم اذا
فهم الاستيلاء و الغلبة فلو حمل على الاستقرار لم يفهم منه المدح لانه
يشاركه فيه وضيع وشريف (لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر
متوهم منه عند المتكلمين او متحقق عند الحكماء يسمونه المكان و البعد
عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه) اى الامتداد (عند القائلين
بوجود الخلاء) وهم المتكلمون (و الله تعالى منزه عن الامتداد و المقدار

لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز لا بعد فيه و الا لكان
متحيزا) هذا السؤال مبنى على تقدير كون المتحيز و المتمكن متساويين
والجواب بمنع التساوى بل بينهما عموم و خصوص مطلق والمتحيز اعم
من المتمكن والجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن (قلنا المتمكن اخص من
المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد) كالجسم
(اوغير ممتد) كالجزء الذى لايتجزى والتمكن هو الفراغ المتوهم الذى
يشغله جسم فقط (فاذكرنا دليل على عدم التمكن فى المكان
واما الدليل على عدم التجزى فهو) اى الدليل (انه لو تحيز) البارئ
تعالى (فامافى الازل فيلزم قدم الحيز) لان التحيز نسبة بين المتحيز والحيز
وازليته نسبة تستلزم ازلية المنتسبين فيلزم ان يكون الحيز ازليا وهو محال
هذا انما يلزم ان لوكان الحيز موجودا خارجيا و قد فسره بالفراغ المتوهم
اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشئ فيلزم قدم محيطه (اولا) اى
ان لم يتحيز فى الازل (فيكون محلا للحوادث) فيه بحث لانه ان اراد انه
محل للحيز فالامر بالعكس وان اراد انه للتحيز فهو امر نسبى لاحادث
فلعله اراد الاول واراد بالمحلية المقارنة (و ايضا) دليل ثان على عدم
التحيز (اما ان يساوى) بارئ تعالى (الحيز او ينقص عنه) اى عن
الحيز (فيكون متناهيا) لان الحيز متناه بناء على انه تناهى الابعاد كلها
والمساوى للمتناهى والناقص عن المتناهى لابد وان يكون متناهيا ايضا
والا لزم ان لايكون مساويا له ولاناقصا عنه وهو خلاف المقدر ونقيض
المفروض (او يزيد عليه) اى على الحيز (فيكون) بارئ تعالى (متجزيا
و اذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لاعلو ولاسفل ولاغيرهما) كيسار
وقدام وخلف لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان
بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة
و رفع الايدى الى السماء وقت الدعاء تعبد كوضع الجبهة على الارض
فى السجود والاستقبال على الكعبة فى الصلوة (لانها) اى الجهات المذكورة
(اما حدود واطراف) عطف تفسير (للامكنة اونفس الامكنة باعتبار
عروض الاضافة الى شئ) يعنى الجهات الست تكون نفس الامكنة

باعتبار الاضافة الى شئ كما ان سقف البيت مكان الشئ على تقدير ان يكون
ذلك الشئ فوقه و هو جهة علو (ولا يجرى عليه) اى على البارى
(زمان) يعنى انه لا يتغير بتغير الزمان وان استغرق الدهر كله او بمعنى
انه تعالى لا يكون فى الزمان اذ لو كان فى الزمان يلزم ان يكون حالا للحوادث
المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزمه تغيرات متعاقبة فان كونه
فى هذا الزمان يغاير كونه فى زمان بعده و قبله فيكون محلا لتلك الحوادث
والكل محال على الله تعالى فاذا لم يكن فى الزمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل
ولا حال (لان الزمان عندنا) اى عند اهل الحق (عبارة عن متجدد
يقدر به متجدد آخر) مثل يوم و ليلة يقدر بهما الشهر و مثل الشهر
يقدر به العمر والدهر وغير ذلك وعند الفلاسفة كارسطو و من تبعه عن
قدماء الفلاسفة (عن مقدار الحركة) اى حركة الافلاك (والله منزه
عن ذلك) عن التجدد و المقدار لان كل ذلك من امارات الامكان فالله
تعالى منزه عن ذلك (واعلم ان ماذكره) المصنف (من التنزيهات)
اى الصفات السلبية (بعضها يغنى عن البعض) يعنى فى كلام المصنف
حشوا وتكرارا فان عدم كونه جوهرا يستلزم عدم كونه تعالى جسما لان
الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من غير عكس
و عدم كونه مصورا بصورة من الصور يستلزم عدم كونه تعالى محدودا
ولا معدودا ولا متناهيا لان كلها من خواص المقادير واذا انتفى كونه مصورا
بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا و معدودا و متناهيا
و عدم كونه متبعضا يستلزم عدم كونه تعالى متجزيا و بالعكس و عدم
جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن لان التمكن انما يكون فى زمان
واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتيج الى ما ذكره الشارح من قوله واعلم
الى آخره (الا انه) اى المصنف (حاول) اى طلب (التفصيل والتوضيح
فى ذلك) اى فى التنزيه (قضاء) اى اداء (بحق الواجب فى باب التنزيه
وردا على المشبهة) بقوله و لا مصور المشبهة قوم من الكفرة قائلون بان
الله تعالى يشبه شيئا من الموجودات (والمجسمة) بقوله ولا جسم والمجسمة
قوم من الكفرة قائلون ان الله تعالى جسم مستقر على العرش (وسائر

فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة)
كالمتبعض مع المتجزى (والتصريح بما علم بطريق الالتزام) كقوله
ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا يتمكن فى مكان ولا يجرى عليه
زمان (ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت) بقوله ليس بعرض الى آخره (على
انها تنافى وجوب الوجود لما فيه من شائبة الحدوث والامكان) لاحتياج
كل منها الى شئ (على ما اشرنا اليه) خبران من انه ليس بعرض لانه لا يقوم
بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا و فى قوله ولا جسم لانه متركب
ومتجز الى غير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة واحدا بعد واحد (لا على
ماذهب اليه المشايخ) هذا تشنيع على صاحب العمدة وغيره (من ان معنى
العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه) هذا دليل على عدم كونه تعالى
عرضا ولقائل ان يقول لا نسلم ان معنى العرض ما يمتنع بقاؤه بل هو ما يقوم
بغيره سواء امتنع بقاؤه او لا يمتنع (ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره)
اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهرا حتى يقال لم لا يجوز وجود جوهر
مجرد غير مركب اولا نسلم ان الجوهر ما يتركب عنه غيره بل هو ما يقوم بذاته
سواء تركب عنه غيره اولم يتركب (ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره)
ضمير هو راجع الى ما هذا دليل على عدم كونه تعالى جسما ولقائل ان يقول
لا نسلم ان معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل اولان ذلك معناه الاصطلاحى
لا اللغوى فان معناه فى اللغة ما يقوم بذاته اى بنفسه لا بغيره (بدليل قولهم
هذا اجسم من ذلك) قد عرفت ضعف هذا الدليل (وان الواجب)
عطف على معنى العرض الى آخره (لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف
بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص و الحدوث)
فى ذاته قوله وان الواجب الخ دليل على عدم كونه تعالى متبعضا ومتجزيا
وفيه شئ لانه لا يتصف شئ منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم
تعدد الواجب قلنا ان اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما ينبغى
فلا نسلم انه يلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات الثمانية فلا نسلم انه لو انعدم هذه الصفات فى الاجزاء
يلزم النقص لان نقص الجزء يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل من

اجتماع الاجزاء الناقصة كمال للكل كما انه يحصل من اجتماع الشعرات قوة للحبل المركب منها ليست لكل واحد منها وايضا هذا دليل على انه ليس بمصور ولا بمشكل (اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات) من اللون والطعم والرايحة والحرارة و البرودة وغير ذلك (فيلزم اجتماع اضداد اوعلى بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح) بثبوتها (والنقص) بعدم ثبوتها (وفى عدم دلالة المحدثات عليه) يعنى مستوية الاقدام فى عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور دون بعض و ببعض الاشكال دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح (فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا) يرد المنع هنا بان يقال لم لايجوز ان يكون المخصص نفس ذاته ولم يدخل تحت قدرة الغير (بخلاف مثل العلم والقدرة) هذا اشارة الى جواب مايقال وهو انتم قلتم اوعلى بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية الاقدام فى افادة المدح و النقص وهذا القول منقوض بالصفات وهى الواحد والحى الى آخره قلنا فى هذه الصفات مرجح (فانهما) اى العلم والقدرة (من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما) كما مر من ان ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم و القدرة وغيرهما (واضدادهما) اى العلم والقدرة (صفات نقصان لادلالة للممكنات على ثبوتها) اى على ثبوت اضدادها (لانها) تعليل لقوله لاعلى ماذهب اليه المشايخ (تمسكات ضعيفة) وقد بينا ضعفها فى اثناء التقرير فيما سبق ولانعيدها توهن اى تضعف (عقايد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم) اى من الطاعنين (ان تلك المطالب العالية) اى الصفات السلبية (مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف) منهم الكرامية ذهبوا الى كونه فى الجهة ككون الاجسام فيها بحيث يشار اليه بانه هناك (بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح) فى الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى و الصورة كقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله آدم على صورته ورأيت ربى فى ليلة المعراج

على صورة شاب املح والجوارح كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقوله خلقت بيدى وقوله عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله عليه الصلاة والسلام ان الله يضحك على اوليائه حتى يبدو نواجذه وهذه الايات والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها مالم تؤول ولو ذكرت التأويلات فى الايات والاحاديث المروية فى هذا الباب لطال الكلام وفات المرام وكثر الملام والجواب الجامع الشامل للجميع ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لاتعارض الادلة السمعية المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التى هن اصل الكتاب (وبان كل موجودين فرضا لابد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماساله او منفصلا عنه مباينا له فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون) الله تعالى (جسما او جزء جسم مصورا متناهيا) قوله وبان كل موجودين الخ دليل عقلى على انه تعالى جسم ومصور (والجواب) عن الدليل العقلى (ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس) اى العالم (والادلة القطعية قائمة على التنزيهات) هذا جواب عن الدليل النقلى (فيجب ان يفوض علم النصوص) الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر (الى الله تعالى على ماهو داب السلف ايثارا) اى اختيارا مفعول له بقوله ان يفوض (للطريق الاسلم) وانما اسلم لسلامته بالكلية عن الاعتبار بغير المراد فيلزم الزيغ وتشوش العقيدة على من لا يسرع عقله لدقايق التأويلات ولبدايع الاستعارات وهو الموافق للوقف فى قوله وما يعلم تأويله الا الله (او تأول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون) التأويل من تأولت الشئ صرفته ورجعته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر (دفعا) مفعول له لقوله على ما اختاره (لمطاعن الجاهلين وجذبا) اى منعا (بضبع القاصرين عن ادراك الحقايق (سلوكا) مفعول له لقوله او تأول (للسبيل الاحكم) لاحكامه اساس الدين عن تطرق ميل اليه بظواهر يتبادر منها الفهم الى ما لايمتنع ان يكون مرادا بانه يصلح لذلك وهو الموافق لعطف قوله والراسخون على الله والاول اولى بالنسبة الى العامة والثانى احق بالقياس

الى الخاص فان الادلة النقلية لاتعارض القواطع العقلية التى لاتقبل التأويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود البارى وكونه فاعلا مختارا مرسلا للرسل فى معرفة المعجزة فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذى هو الاصل لتصديق الفرع وهو محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبنى على صدق الاصل ضرورة فاذا لم تعارض النقلية العقلية فنحن بين امرين اما نفوض الى الله تعالى كما هو مذهب السلف اونشتغل بتأويلها على وجه يليق على ما هو طريق الخلف وهو طريق المحققين من المتأخرين (ولايشبهه شىء اى لايماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة) كاتحاد زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان فى الماهية الانسانية (فظاهر) ان ليس بين الله وغيره مماثلة لعدم اتحادهما فى النوع والا لزم ان لايكون محدث العالم وصانعه واحدا وهو خلاف المقدر وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو محال (واما اذا اريد بها) اى بالمماثلة (كون الشيئين بحيث يسد) اى يقوم (احدهما) اى احد الشيئين (مسد الآخر اى يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا) جواب اما (من الموجودات لايسد مسده) اى مسد البارى تعالى (فى شىء من الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات) اى من الاوصاف التى فى المخلوقات (بحيث لامناسبة بينهما) اى بين اوصاف البارى تعالى وبين اوصاف المخلوقات فان قلت ما الفرق بين المعنيين فى المماثلة قلت لعل المعنى الثانى اعم من المعنى الاول لان الشيئين لما اتحدا فى الحقيقة كان كل منهما سادا مسد الآخر من غير عكس قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامات وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية التى حالة خاصة مبدأ لهذه الاربعة رد عليهم بان الشركة فى الذاتية تستلزم الامتياز بالمعين فيلزم التركيب من المميز والمشترك وكون الغير مجانسا له تعالى لو كان المشترك جنسا ومشاركا له تعالى فى الماهية لو كان المشترك نفس الماهية والمذكور فى عدم المماثلة هو الدليل العقلى واما النقلى

بقوله تعالى ليس كمثله شىء (قال فى البداية) بيان لقوله لا مناسبة بينهما (ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث) لانه حصل لنا بعد ما لم يكن فينا (وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة) لا عرضا (وقديما وواجب الوجود) اى لا جائز الوجود (ودائما) اى لايتجدد فى كل زمان (من الازل الى الابد فلا يماثل علم الطلق بوجه من الوجوه هذا كلامه) اى كلام البداية قيل هذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة فى وجه من الوجوه (وقد صرح) صاحب البداية يريد به التصريح فى موضع آخر (بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا اى شيئان فى وصف واحد انتفت المماثلة) المقصود من هذا الكلام بيان ان ما ذكره صاحب البداية مخالف لما ذكره الشيخ ابو المعين فى كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم من كلام صاحب البداية ان المماثلة هو الاشتراك فى جميع الاوصاف وان المفهوم من كلام الشيخ ابى المعين ان المماثلة هى الاشتراك فى بعض الاوصاف دون جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين مخالفة (قال الشيخ ابو المعين) وهو من مشايخ المتكلمين (فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لايمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه) اى اذا كان عمرو يساوى زيدا فى الفقه (ويسد مسده فى ذلك الباب) اى فى ذلك الفقه (وان كان بينهما) اى بين زيد وعمرو (مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرى) من تتمة كلام الشيخ ابى المعين والاشعرى جماعة منسوبة اى الشيخ ابى الحسن الاشعرى (من انه لامماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء) فى القياس (فى الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة) والدليل على ارادة النبى عليه الصلاة والسلام الاستواء فى الكيل لامطلقا الاستواء انه لو كانت الحنطتان مستويتين فى الكيل جاز بيع احديهما بالاخرى وان تفاوت الوزن بكون احديهما ثقيلة والاخرى خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احديهما كبيرة وحبوب الاخرى صغيرة ولاشك ان الشيئين اذا كانا متساويين فى الكيل وكان عدد احدهما

اكثرمن عدد الآخر كان الاكثر عددا صغيرا والاقل عددا كبيراولوكان
مراد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمتساويين هى المساواة من جميع الوجوه
لماجاز بيع احدى الحنطتين بالاخرى عند الاستواء فى الكيل والاختلاف
فى هذه الاشياء واللازم باطل وكذا الملزوم (والظاهر انه لامخالفة) هذا
اشارة الى التوفيق والتلفيق من جانب الشارح بين ماقاله البداية والاشعرى
وبين ماقاله النبي عليه الصلاة والسلام فى الحديث المذكور (لان مراد
الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيمابه المماثلة كالكيل مثلا) لا فى كل
شئ (وعلى هذا) اى على تقدير ان لا تخالف بين الحديث وبين كلام
الاشعرى (ينبغى ان يحمل كلام البداية ايضا) اى ككلام الاشعرى والا
(فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما) اى الشيئين (فى جميع
الوجوه يرفع التعدد) قيل هذا ممنوع لجواز التغاير بخصوص ذاتيهمامع
الشركة فى جميع الوجوه يقال فى جوابه ان خصوص الذات من جملة
الوجوه فالاتحاد لازم للشركة فى جميعها (فكيف يتصور التماثل) لان المماثلة
انماتكون بين الشيئين (ولايخرج عن علمه وقدرته شئ لان الجهل بالبعض)
لان الايجاب الجزئى نقيض السالبة الكلية فاذابطل الايجاب الجزئى تعين
المراد وهوالسالبة الكلية وهى لايخرج عن علمه شئ (اوالعجز عن البعض
نقص وافتقارالى مخصص) لان نسبة الله تعالى الى جميع الاشياء على السواء
فيكون علمه بالبعض دون البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض يحتاج
الى مخصص ومرجح فيكون البارئ تعالى محتاجا الى الغير فهو ينافى كونه
محدثا للعالم وصانعاله (مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم) اى
علم البارى (وشمول القدرة فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير لا كمازعمت
الفلاسفة من انه لايعلم الجزئيات) وشبهتهم فى ذلك انه لوكان عالمابان زيدا
فى الدار عند كونه فيها فعند خروجه من الدار ان بقى علمه بكونه فيها
يكون جهلا لاعلما وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير على الله محال
فلايكون عالما بالجزئيات لكونها متغايرة اماالكليات فلاتغاير فيها فلايقع
التغير فى علم البارى فيكون عالما بالكليات والجواب عنه بانه لبس العلم عبارة
عن حصول صورة مساوية للمعلوم مثبتا فى نفس العالم ليتغير ذات العلم

بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير
فى التعلق لايوجب التغير فى الذات ولا التغير فى الصفات الحقيقية والمحال
هو الثانى دون الاول قال الامام فى تفسيره ونبين هذا بمثال فى الحسيات ولله
المثل الاعلى وهوان المرآة الصافية المصيقلة اذا علقت فى موضع وقوبل
فى وجهها جهة ولم تحرك ثم عبر عليها زيد لابسا ابيض يظهر زيد
فى ثوب ابيض واذا عبر عليها عمرو بلباس اصفر يظهر فيها كذلك فهل
يقع فى ذهن احد ان المرآة فى كونها حديدا تغيرت او يقع له انها فى تدورها
تبدلت اويذهب وهم الى انها فى صفاتها اختلفت اويخطر بباله انها
عن مكانها انتقلت لايقع لاحد شئ من هذه الاشياء فافهم علم الله من هذا
المثال وان المرآة ممكنة التغير وعلم الله تعالى غير ممكن (ولايقدر على اكثر
من واحد) لانهم يقولون الواحد لايصدر عنه الا واحد لانه لوقدر على
اكثر من واحد لزم ان لايكون البارئ تعالى واحدا لان حيثية صدور
احد الامرين غير حيثية صدور الامر الآخر فلايكون واحدا من جميع
الوجوه وهوخلاف المقدر والجواب انه يلزم من الدليل المذكور ان لايصدر
الواحد عن الواحد لانه لوصدر عن الواحد يكون مصدورا مغايرا له تعالى
فلايكون الواحد واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والتالى باطل
وكذا المقدم (والدهرية انه تعالى لايعلم ذاته) والدهرية قوم يثبتون واجب
الوجود لكن يسندون الحوادث الى الدهر ومنشأ شبهتهم ان العلم نسبة
والنسبة لا تكون الا بين المنتسبين ونسبة الشئ الى نفسه محال والجواب
منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة
ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان التغاير الاعتبارى كاف فى تحقق النسبة
فان الذات من حيث امكان عالميته مغايرله من حيث امكان معلوميته فلا اشكال
(والنظام انه تعالى لايقدر على خلق الجهل والقبح) استدل النظام بانه
لوقدر على خلق الجهل والقبح لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق
الجهل جاهل وخالق القبيح قبيح والجواب عنه ان يقال لانسلم ان خالق
الجهل والقبح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتصف بالجهل لاالخالق به
ولايلزم من خلق الشئ اتصافه به فلايلزم ماذكره النظام واستدلال آخر

للنظام انه تعالى لايقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فهو انه تعالى لوقدر على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول سفه والثانى جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب انه لاقبح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله تعالى فغاية عدم الفعل لوجود الصارف والمانع وهو القبح وذلك لاينافى القدرة عليه (والبلخى انه تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد) كالصوم والصلاة استدل البلخى على ذلك بانه لوقدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد مماثلا له تعالى وقد ثبت انه لايماثله شئ من الموجودات والجواب عنه لانسلم انه يلزم من ذلك ان يكون العبد مماثلا له تعالى فى القدرة لان قدرة الله تعالى ازلية قديمة دائمة وقدرة العبد حادثة زائلة غير دائمة فلايكون مماثلا له تعالى واستدل البلخى بوجه آخر على انه تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد فهو انه تعالى لوقدر عليه لكان فعله تعالى اما طاعة مشتملة على مصلحة مشتملة على مفسدة اوسفه خاليا عنهما او مشتملا على متساو بين منهما كما ان فعل العبد كذلك والكل محال على الله تعالى فلايكون قادرا على مثل مقدور العبد والجواب انها اى ماذكرتموها من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدورها بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنهما فان الاختلاف بينهما بالعوارض لاينافى التماثل فى الماهية (وعامة المعتزلة انه تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد) كتحرك اليد والرجل والرأس استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد لايدخل تحت القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ويجاب بانه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلف الجهة فههنا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقا وتحت قدرة العبد كسبا لاخلقا لانه لاخالق الا هو ولارازق الا هو وغير ذلك (وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حى الى غير ذلك ومعلوم ان كلامن ذلك يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب) هذا مسلم لكنه لايستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات الواجب كما ادعاه

اهل السنة والجماعة فان الوجود والوحدة ونحوهما يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فلا ترادف بينهما مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف اعتبارى وكذا الوحدة ونحوهما كالاولية والاخرية (وليس الكل الفاظا مترادفة) لان كل واحد منها يغاير مفهوم الآخر (وان صدق المشتق) اى معلوم ان صدق المشتق (على شئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له) اى للشئ يعنى اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضى ثبوت العلم له (فثبت له تعالى صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة انه عالم لاعلم له وقادر لاقدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواد له) قيل لانسلم استحالته فضلا عن ظهورها اذ انهم يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وصفاته عين ذاته مرادهم بذلك ان ذاته تعالى فى كماله بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هى بلاحاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل السنة والجماعة فليس دعويهم كدعوى اسود لاسواد له كما زعموا لان السواد محسوس وعرض لايمكن انكاره (وقد نطقت النصوص) اى الآيات (بثبوت علمه وقدرته وغيرهما) كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير وهو بكل شئ عليم وغير ذلك والواو فى وقد نطقت للحال (ودل صدور الافعال المتقنة) اى المحكمة (على وجود علمه وقدرته لا على مجرد نسبته قادرا وعالما) بلا وجود العلم والقدرة (وليس النزاع) اى كأنه اشارة الى رد ماقاله بعض الشراح من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة فى العلم والقدرة من جملة الكيفيات والملكات فانا قائلون بالعلم والقدرة كذلك فى حق البارى تعالى والمعتزلة لايقولون بها وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة فى العلم والقدرة المذكورتين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لايتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفى عن ذات الله تعالى بالاتفاق ولاخلاف فيه اصلا (فى العلم والقدرة التى من جملة الكيفيات والملكات لما صرح مشايخنا رحمهم الله) تعليل لقوله وليس النزاع (من ان الله تعالى حى وله) اى لله (حياة ازلية ليست بعرض ولامستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلى) وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة لان الملكة

تحصل للشئ بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة (شامل) بجميع الاشياء
(لبس بعرض) وبهذا يبطل كون علمه من الكيفيات ولامستحيل البقاء
ولاضرورى ولامكتسب) لان الضرورى والاكتساب فى علم الانسان
(وكذا فى سائر الصفات) كالقدرة والارادة (بل النزاع) اضراب عن قوله
وليس النزاع فى العلم الخ (فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به) اى
بالعالم (زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة
زائدة عليه اولا وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة و المعتزلة وزعموا
ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات
عالما و بالمقدورات قادرا الى غير ذلك) فكونه تعالى قادرا وعالما بالاعتبار
لا بالصفة الحقيقية وقالت الفلاسفة ان مايجوز اطلاقه على الخلق لايطلق
على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه و بين الخلق وهى تثبت بالاشتراك
فى مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبتت لتماثلت المتضادات ذهب
المتأخرون من الفلاسفة الى انها عين الذات ويقرب من قولهم قول
المعتزلة ان الله تعالى عالم بلاعلم بل بالذات حى بلاحيات بل بالذات وكذا
البواقى وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى عالما واجبا قادرا على
التحقيق وزعمت ان مايوصف به الخلق لايوصف به الله تعالى واعترفت
المعتزلة باتصاف الله تعالى بانه حى عالم سميع مريد بصير متكلم ولكن
انكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى والمغايرة بين
مذهب المعتزلة و الفلاسفة فى اطلاق الصفات على الله تعالى فجوزه
المعتزلة ولم يجوزه الفلاسفة (فلايلزم تكثر فى الذات ولاتعدد فى القدماء
والواجبات) اى لا يلزم على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر
فى الذات ولا تعدد فى القدماء والواجبات الذى هو ينافى التوحيد
بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير تكثر
فى الذات و التعدد فى القدماء المنافى للتوحيد الثابت بالدليل (والجواب)
عن طرف اهل الحق (ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة
وهو غير لازم) بل اللازم مما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة
وهو لاينافى التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه

ذات واحدة مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فيكون وحدة الذات
مع تعدد الصفات جائزا بلامرية (ويلزمكم) الخطاب للفلاسفة والمعتزلة
(كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا
للخلق) لان كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات كان
كل واحد منها عين الاخر ولزم الفساد المذكور (وكون الواجب غير قائم
بذاته) لان الصفات غير قائمة بذاتها فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب
ان لايكون قائما بذاته (الى غير ذلك من المحالات) قوله ويلزمكم كون العلم
مثلا قدرة وحيوة الى آخره انما يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة هى عين الذات
ولم يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات
بلاحاجة الى صفات ازلية (لا كما زعمت الكرامية) وهى بتخفيف الراء
وتشديد الياء منسوب الى الكرام على وزن خدام وهو كان فى زمان
سلطان محمود بن سبكتكين (من ان له صفات لكنها حادثة) اى
مسبوقة بالعدم قالوا كل حادث يحتاج اليه البارى تعالى فى الايجاد فهو
قائم بذاته تعالى وقيل هو الارادة قبل قول كن فيستند الى القدرة القديمة
وباقى المخلوقات يستند اليهما واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير
اتفاقا ولايتصور هذه الصفات الا بوجود المخاطب و المسموع و المبصر
وهم حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا اجيب بتجدد تعلق
تلك الصفات دون انفسها وسيأتى تمام تحقيقه (لاستحالة قيام الحوادث
بذاته) علة لقوله لا كما زعمت اى تعليل للنفى اتفق اهل السنة و الاعتزال
على استحالته احتجوا عليها بوجوه منها ان صفته تعالى صفة كمال
فالخلو عنها نقص قيل هذا مسلم فى الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل
والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلانسلم ان الخلو عنها نقص فان
خطاب التكوين كمال وقت ارادة الحادث لاغير وايضا الصفات المتجددة
من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفاقا كخلو العالم فيما لم يزل وكون
الخلو نقصا فى الفعل القديم بذاته دون غيره تحكم مع ان الحدوث لايستلزم
الخلو لجواز تعاقبه لا الى نهاية وكون ذاته متأثرا بفعل نفسه لاينافى الوجوب
كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته فى ذاته

(قائمة بذاته ضرورة انه لامعنى لصفة الشئ الامايقوم به) اى بذلك الشئ
(لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره) يعنى ليس بقائم
بذاته بل بالخلقه تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل عليه السلام
او النبى عليه الصلاة و السلام (لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له
لااثبات كونه) اى الكلام (صفة له غير قائم بذاته) لان بديهة
العقل حاكمة باستحالة صفة الشئ قائما بالشئ الاخر (ولما تمسكت المعتزلة
بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات
الله تعالى فيلزم قدم غير الله و تعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على
ماوقعت الاشارة اليه) الضمير يعود الى ما (فى كلام المتقدمين) يعنى قالوا
الواجب والقديم مترادفان (والتصريح به) اى بتعدد الواجب (فى كلام
المتأخرين) كالامام حميد الدين الضرير (من ان واجب الوجود
بالذات هو الله وصفاته وقد كفرت النصارى) الواو فى وقد كفرت للحال
(باثبات ثلثة) لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة (من
القدماء فما بال الثمانية) وهى الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر
والكلام والتكوين (او اكثر) كالبقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعين
والجنب والاصبع واليمين واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس وراء
العلم (اشار) اى جواب لما الى آخره (الجواب بقوله وهى لاهو ولاغيره يعنى ان
صفات الله تعالى ليست عين الذات) كما ذهب المعتزلة و الفلاسفة
(ولا غير الذات) كما زعمت الكرامية (فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء)
اما انها ليست عين الذات فلانها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات
والوصف القائم به فى المفهوم و يلزم الترادف بين الاسم و الوصف و هو
محال واما انها ليست غيرها فلان الصفات لو كانت غيرها لكانت اما قائمة
بنفسها او قائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته
وهو المطلوب (والنصارى و ان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم
ذلك) اى لزم للنصارى القدماء المتغايرة هذا جواب مايقال وهو ان النصارى
لايقولون بالقدماء المتغايرة كما قلتم و لم كفرت النصارى فاجاب بقوله
وان لم يصرحوا الى آخره و انما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية

يقال لها ناصرة و نزل فيها عيسى عليه الصلاة و السلام فنزلوا هناك
وتواثقوا بينهم ويقال انما سموا انفسهم نصارى بقول عيسى عليه السلام
من انصارى الى الله (لانهم اثبتوا) اى النصارى (الاقانيم الثلثة) التى
(هى) اى الاقانيم الثلثة (الوجود والعلم والحيوة وسموها) اى الاقانيم (الاب)
اى وسموا الوجود الاب (والابن) اى سموا العلم الابن و الابن من الابناء
لانه مبنى ابيه (وروح القدس) و سموا الحيوة روح القدس (و زعموا ان
اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام فجوزوا الانفكاك
والانتقال) اى انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى الى بدن عيسى
عليه الصلاة و السلام (فكانت) اى الاقانيم الثلثة (ذوات متغايرة)
لان الانتقال لايكون الا فى الذات قوله اقنوم وهو كلمة سريانية بمعنى الصفة
وقيل بمعنى الاصل وعيسى بالعبرية ايشوع اى مباركة و قيل هو اعجمى
لايعرف له اشتقاق و قيل هو مشتق من التعيس و هو البياض و قيل من
العيس وهو ماء الفحل وقيل هو من عاس يعوس اذا اصلح فعلى هذا يكون
الياء منقلبة عن واو (ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى
جواز الانفكاك) اى القائل من طرف المعتزلة فى رد هذا الجواب الذى
ذكره المصنف من اهل الحق وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبنى على
توقف التعدد و التكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اى جواز انفكاك
كل واحد منهما اى من المتعدد والمتكثر عن الاخر وليس كذلك لوجود التعدد
والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى فى مراتب الاعداد والجزء مع الكل فلا يكون
التعدد و التكثر موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم
(للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد و الاثنين و الثلثة الى غير ذلك
متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لايغاير الكل) بمعنى
جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لاينفك عن الكل و ان جاز
ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لاينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم
ان لايتعدد ولا يتكثر مع انهما متعددان ومتكثران (وايضا لايتصور نزاع
من اهل السنة فى كثرة الصفات و تعددها) اى الصفات (متغايرة كانت
اوغير متغايرة) قوله وايضا الى آخره اشارة الى رد قوله و لاتكثر القدماء

يعنى ان صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم (متغايرة اوغير متغايرة)
يعنى لم يتعرضوا تغايره وعدم تغايره (فالاولى ان يقال) فى جواب المعتزلة
(المستحيل تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات) لان تعدد ذوات قديمة ينافى
التوحيد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب مع انه قطعى لان مأل تقدير
السابق راجع الى هذا فهذا التقدير اولى لظهوره و بعبارة اخرى يعنى
لما امكن منع جواب المصنف بقول هذا القائل فالاولى فى الجواب من جانب
اهل السنة ان يقال المستحيل الى آخره وانما كان هذا الجواب اولى من جواب
المصنف لعدم ورود المنع المذكور (وان لايجترأ على القول بكون الصفات
واجب الوجود لذاتها) اى لذات الصفات هذا دفع للشبهة التى وقعت
من قول المعتزلة وهو بل تعدد الواجب لذاته الى آخره (بل يقال هى)
اى الصفات (واجبة لالغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها اعنى ذات الله
تعالى وتقدس) واسم ليس راجع الى ما وخبره عينها والضمير فى عينها
ولاغيرها راجع الى الصفات وقوله اعنى ذات الله تفسير ما فى لما (ويكون
هذا) اى قوله هى واجبة لالغيرها بل لما ليس عينها و لاغيرها (مراد
من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى و صفاته يعنى انها واجبة
لذات الواجب تعالى و تقدس واما فى نفسها) اى الصفات (فهى
ممكنة) لانها محتاجة فى وجودها (و لااستحالة فى قدم الممكن اذا كان
قائما بذات القديم) قوله و لا استحالة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال كما ان جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا
هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلايكون هذا الجواب الذى
ذكره هذا القائل اولى من جواب المصنف لاشتراكهما فى ورود المنع عليه
غاية ما فى الباب ان المنع الوارد على جواب المصنف غير المنع الوارد على
جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله و لااستحالة فى قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه واما اذا كان قائما بذات
الحادث اوقائما بذات القديم منفصلا عنه فلايجوز قدم الممكن و حاصل
هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله
ينافى قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة

بذات الله تعالى كانت قديمة والقدم ينافى الحدوث وحاصل هذا الجواب
ان يقال لانسلم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافى قولهم كل ممكن حادث
اذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قديما لايقال يلزم منه
تخصيص القواعد العقلية وهى ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هى
الحدوث لثبوت الامكان و الحاجة فى الصفات بلاحدوث لانا نقول كلية
القاعدة الاولى ممنوعة فلايلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور
بالاختيار لابمجرد الامكان و قولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق
فان الحدوث مؤخر عن الايجاد المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو
الامكان فان استواء طرفى الممكن محوجة فى ترجيح احد طرفيه الى الفاعل
(واجباله غير منفصل عنه) فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان مختارا
فى افعاله رد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال كما قال الحكيم يلزم ايجاب
افعاله و ان كان صفة نقص كما قاله المتكلمون فكيف يوصف به
بالنظر الى صفاته وان فصل بانه كمال فى الصفات ونقص فى الافعال فلابد
من دليل قيل ان لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل فالايجاب فى الصفات
كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف فيه
بحث لان هذا وجه اقناعى لايفيد اليقين لاسيما ان الايجاب كمال فى الجملة
(فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن
ينبغى ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولايطلق القول بالقدماء) يعنى
لايقال الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال الله تعالى قديم بصفاته (لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منهما) اى من الذات و الصفات (قائم بذاته موصوف
بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفى
الصفات) بان قالوا ان صفاته عين ذاته لازائدة على ذاته (و الكرامية
الى نفى قدمها) يعنى يثبتون الصفات ولكن قالوا انها حادثة (والاشاعرة
الى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل) اى فى رد جواب المصنف من طرف
المعتزلة (هذا النفى) اى قول المص لاهو ولاغيره (الظاهر رفع النقيضين)
اى العينية واللاعينية والغيرية واللاغيرية (وفى الحقيقة جمع بينهما) اى

بين النقيضين (لان نفي الغيرية) بقوله لاغيره (صريحا مثلا اثبات العينية
ضمنا) لان نفي احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر (واثباتها) اى اثبات
العينية (ضمنا مع نفي العينية صريحا) بقوله لاهو (جمع بين النقيضين) اى
العينية ولا العينية قوله لان نفي الغيرية الخ دليل كون الجواب في الحقيقة
جمعا بين النقيضين ولم يتعرض لكونه رفع النقيضين في الظاهر لكونه
ظاهرا (وكذا نفي العينية صريحا) بقوله لاهو (جمع بينهما) اى نفي العينية
صريحا اثبات الغيرية ضمنا واثبات الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية صريحا
بقوله لاغيره جمع بين النقيضين (لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم
من الآخر فهو) اى الشيء (غيره) فالغيران بهذا التفسير هو الشيئان
اللذان لا يكون مفهومهما واحدا سواء كانا متساويين كالانسان والناطق
او كان بينهما عموم وخصوص مطلق كالحيوان والانسان اومن وجه
كالحيوان والابيض اوتباين كالانسان والفرس (والا) اى ان كان المفهوم
من الشيء هو المفهوم من الآخر (فعينه) فالعينان اللذان ان يكون
مفهومهما واحدا كالليث والاسد (ولا يتصور بينهما واسطة قلنا)
جواب اهل السنة (قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر
ويتصور وجود احدهما) اى احد الموجودين (مع عدم الآخر اى يمكن
الانفكاك بينهما) اى بين الموجودين (والعينية) اى فسروا العينية (باتحاد
المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا تكونان) اى العينية والغيرية (نقيضتين بل
يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لايكون مفهومه مفهوم
الآخر) فلا يكون عينه (ولا يوجد بدونه) اى الشيء فلا يكون غيره
(كالجزء مع الكل) فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى يكون
عينه ولا يجوز الانفكاك بينهما حتى يكون غيره (والصفة مع الذات) يعني
ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود
ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا نعني بالمغايرة التي تنفيها هنا
الا هذا (وبعض الصفات مع البعض) لان العلم لا يوجد بدون الحيوة
وكذا القدرة لا توجد بدونها (فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم
على الازلي محال فلا يقدر ولا يتصور) وجود احدهما بدون الآخر قوله

فان ذات الله تعالى دليل على ان الصفات لا توجد بدون الذات (والواحد
من العشرة) مثال الجزء والكل (يستحيل بقاؤه بدونها) اى بقاء الواحد
بدون العشرة (وبقاؤها بدونه) اى بقاء العشرة بدون الواحد (اذ هو
منها) اى الواحد من العشرة (فعدمها عدمه) اى عدم العشرة عدم
الواحد (ووجودها وجوده) اى وجود العشرة وجود الواحد (بخلاف
الصفات المحدثة) اى صفات المخلوقين من القيام والضرب والشتم وغيرها
(فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا
ذكره المشايخ) وانما قيد الصفة بالمعينة ولم يطلقها لان الصفة الغير
المعينة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة
فلا تكون غير الذات ولا عينها فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول
وبين الغيرية بالمعنى الثاني قلت ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية
بالمعنى الثاني لانه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون
الآخر كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر وليس كلما كان مفهوم احدهما
غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود واحد
منهما بدون الآخر كما في المتساويين كالانسان والناطق (وفيه نظر) اى
في تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل
السنة (لانهم ان ارادوا) اى المشايخ (صحة الانفكاك من الجانبين) اى كل
واحد من الجانبين (انتقض) تفسير الغيرية (بالعالم مع الصانع والعرض
مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) اى
الصانع (ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل) فلا يكون تفسير
الغيرية جامعا لخروج بعض افرادها عنه (وهو ظاهر) اى النقض المذكور
(مع القطع بالمغايرة اتفاقا) اى عند المشايخ والمعتزلة (وان اكتفوا بجانب
واحد) اى وان ارادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد (لزمت المغايرة
بين الجزء والكل) ولم يكن مانعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة (وكذا
بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل) وان لم يوجد
الكل بدون الجزء (والذات بدون الصفات) وان لم يوجد الصفة بدون
الذات وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته

فلانسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال او ان يكون المراد الذات و الصفات المحدثة ولانسلم انهم ليسا بغيرين و يمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث هى بدون الصفة وان لم يمكن من حيث ملزومة لها (وماذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن لانسلم لزوم ذلك فى الكل والجزء فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لايوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلايكونان عينين ولاغيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وماذكر من استحالة بقاء الواحد الخ (لايقال المراد به) اى بالتفسير المذكور (امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر) هذا جواب النظر من طرف اهل السنة باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعنى ان المشايخ لم يريدوا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولاصحة وجود احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف اوعدم مانعيته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر (ولو بالفرض) اى وجود كل واحد منهما بدون الآخر (وان كان محالا) اى وان كان المفروض محالا هذا جواب لقوله ولايتصور وجود العالم (والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع) هذا جواب عن قوله والعالم لايتصور بدون الصانع يعنى تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع (بخلاف الجزء مع الكل) جواب لقوله وماذكر من استحالة (فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذلووجد لما كان واحدا من العشرة) بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدر انتم قلتم ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع الكل (والحاصل ان وصف الاضافة معتبر) يعنى ان الواحد من العشرة

من حيث انه واحد من العشرة لايوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك ولقائل ان يقول اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم عين الصانع (وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر) اى امتناع الانفكاك على تقدير الاضافة ظاهر (لانانقول قد صرحوا) اى اهل السنة (بعدم المغايرة بين الصفات) اى صفات الله تعالى (بناء على انها) اى الصفات (لايتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع) الالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة قد يناقش فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصوله ممنوع فى صفات البارى (بانه يتصور) الباء متعلق بمع القطع (وجود البعض) بدون البعض (كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر) كالحيوة (فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى) اى امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة وهو ان يقال لايخلو من ان يكون مراد المشايخ بالتفسير المذكور للغير يداحد المعنيين المذكورين فيلزم ماذكرنا من عدم الجامعية اوعدم المانعية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات مغاير للبعض الآخر مع انهم صرحوا بعدم المغايرة بينهما فلايكون التعريف مانعا لدخول ماليس منها فيه فلايكون المذكور جائزا (مع انه) اى المعنى المذكور (لايستقيم فى العرض مع المحل) يعنى والتغاير ثابت بين العرض مع المحل مع انه لايصدق تعريف التغاير وهو امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم (ولو اعتبر وصف الاضافة) اشارة الى جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر (لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولاقائل بذلك) اى بعدم المغايرة (فان قيل لم لايجوز ان يكون مرادهم انها) اى الصفات (لاهو بحسب المفهوم) لان مفهوم الذات مغاير بلاشبهة لمفهوم الصفات (ولاغيره بحسب الوجود) هذا السؤال الاول جواب للسؤال الاول وهو فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع النقيضين الخ من طرف المصنف فى الجواب عن دفع التناقض وارتفاع النقيضين

حاصله انيقال لايلزم من قوله وهى لاهو ولاغيره ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط فى التناقض وههنا ليس كذلك (كما هو حكم سائر المحمولات) اى التغاير بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات (بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود) رد عليه بالمحمول العدمى نحو زيد اعمى لان العدمى ليس له هوية خارجية وبالمحمول العرضى كالكاتب مع زيد لان الوصف متأخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه فى الوجود اجيب عن الثانى بانه متأخر الوجود عن الموصوف فى الذهن ومتحد معه فى الخارج (ليصح الحمل) لان المحمول لو كان منافيا للموضوع فى الخارج لم يصح حمله عليه (والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لايصح وقولنا الانسان انسان فانه لايفيد قلنا لان هذا) اى الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم (انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات) اى ذات الله تعالى (لا فى مثل العلم) لانه غيره بحسب الوجود لان العلم غير الذات (والقدرة مع ان الكلام فيه) اى فى العلم والقدرة (ولا فى الاجزاء الغير المحمولة) اى لايصح فى الاجزاء الغير المحمولة (كالواحد من العشرة واليد من زيد) فالواحد من العشرة لاعينها ولاغيرها وكذا اليد ليس عين زيد ولا غيره مع انه لايصدق عليهما لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود (وذكر فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف فى ذلك) اى كون الواحد غير العشرة (جميع المعتزلة وعد ذلك) اى المخالفة (من جهالته) اى جعفر (وهذا) اى بيان الجهالة (لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من مع اغياره) كالواحد من التسعة (فلو كان الواحد غيرها) اى غير العشرة (لصار) الواحد (غير نفسه لانه من العشرة) لان نفسه بعض تلك الاحاد فلو كان غير جميع الاحاد لكان غير نفسه (وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره) اى غير زيد (لكان اليد غير نفس) ما هذا كلامه) اى كلام التبصرة (ولايخفى ما فيه) لانه لايلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه وكذا لايلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها لان العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الافراد الا

على كل الافراد وكذا زيد لم يطلق على يده بل على المجموع الايرى لو حلف بان قال والله ليس على لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث فعلم ان العشرة اسم لجميع الافراد لا لكل واحد من الافراد والاحاد وكذا اليد بالنسبة الى زيد (وهى اى صفاته الازلية العلم وهو صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) اى عند تعلق الصفة بالمعلومات ولايلزم من اخذ المشتق من المعرف من هذه التعريفات دور لان المعرف المعنى الاصطلاحى والمعرف المعنى اللغوى اولانسلم جريان الاشتقاق بينهما (والقدرة وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها) اى عند تعلق القدرة بالمقدورات اى بالايجاد والاعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث ومحل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات الله تعالى فلايلزم كون ذات الله تعالى محل الحوادث ولا شك ان كلا من التأثير والتعلق متجدد فى القدرة فمثله يمكن فى سائر الصفات ايضا (والحيوة وهى صفة ازلية توجب صحة العلم) اعلم ان الحيوة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج نقص فى البارى تعالى يجب تنزيهه عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعى الثبوت لجواز ان يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية من الحيوة (والقوة وهى بمعنى القدرة) اورد اشعارا بانها تطلق على القدرة (والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما) فينكشف المسموعات والمبصرات للبارئ تعالى (لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة فى البصر ووصول هواء) فى السمع (ولايلزم من قدمها) اى قدم العلم والقدرة الخ (قدم المسموعات والمبصرات) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمطلوب خلافه واجاب بقوله ولايلزم حاصله ان يقال انما يلزم القدم ان لو كانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو مبدأ التعلقات وموصوفاتها فلايلزم قدم المسموعات والمبصرات (كما لايلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها) اى العلم والقدرة (صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث) قيل فبحدوثها يحدث

انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والا لزم قدم المسموع
والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر فان قلت لايلزم
من امتناع شهوده بحواسنا امتناعه للبصر بلاحاسة والبارى بلاحاسة
قلت الشهود الخارجى الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم
المشهود سواء بحاسة او بلاحاسة وهذا بديهى واما المشهود العقلى فهو
عين العلم لا امر آخر ثم ان المشهود امر اضافى فلايلزم من تجدده كون
البارى تعالى محلا للحوادث ولايلزم تجهيله لان ما شوهد كان معلوما له
تعالى قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعالى وهو بكل شئ عليم (والارادة
والمشية هما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين)
اى الفعل والترك (فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى
الكل) اى الى جميع المقدورات والازمان لان شان القدرة التأثير لا الترجيح
كما فى الارادة فعلم منه ان الارادة غير القدرة (وكون) عطف على مع استواء
(تعلق العلم تابعا للوقوع) فعلم ان الارادة غير العلم فلايكون مقتضية
للوقوع بل لابد قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع يعنى ليست الارادة
نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية بالضرورة ولا نفس
العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لاغير لان العلم تابع للوقوع
فلايكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور (وفيما ذكر) اى فى قوله صفات
ازلية ثم تعداده هذه الاوصاف (تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة)
اى رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول كل
ما شاء الله (والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى) اى قال الكرامية ان الارادة
حادثة متعددة بتعدد المرادات رد عليه باستحالة قيام الحادث بذاته تعالى
وبان صدور الارادة الحادثة عن البارى حينئذ ليس الا بالارادة فيتوقف
على ارادة فيتسلسل وقيل ان الارادة الحادثة يجوز ان يستند الى المشية
القديمة فلايتسلسل كاسناد الارادة الجزئية الى الارادة القديمة عند اهل
السنة (وعلى من زعم) اى رد على من زعم (ان معنى ارادة الله تعالى فعله) اى
فعل الله (انه ليس بمكره) ان مع اسمه وخبره خبر ان (ولا ساه ولا مغلوب)
وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البلخى فانه يقول ان الله

تعالى لايوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف مجازا فاذا قيل اراد الله
كذا فلايخلو اما ان يكون فعل نفسه او فعل غيره فان كان فعل نفسه فمعناه
انه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وان كان فعل غيره فمعناه انه
امر به فحينئذ لايكون الارادة صفة حقيقية فى ذات الله تعالى (ومعنى
ارادته تعالى فعل غيره انه) اى الله (امر به) قوله ومعنى ارادته عطف
على المعنى السابق (كيف) الاستفهام للاستبعاد اى كيف يكون ارادة الله
تعالى فعل غيره عبارة عن كونه آمرا به والحال ان الامر يوجد بدون
ارادة الله تعالى ولو كانت عبارة عنه لما وجد بدونها (وقد امر كل مكلف)
وهو من جاوز حد البلوغ مؤمنا كان او كافرا ذكرا كان او انثى (بالايمان
وسائر الواجبات) مثل الصلوة ونحوها (ولو شاء لوقع) اى لو شاء الله الايمان
وسائر الواجبات لوقع اى يحصل الايمان وسائر الواجبات عن جميع المكلفين
لانه امرهم بها لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا كان كذلك
فلايكون معنى الارادة كما زعمت المعتزلة واللازم باطل اى وقوع الايمان
وسائر الواجبات من كل مكلف والملزوم مثله اى المشية اذا كان بعد كيف
اسم فهو فى محل الرفع وان كان فعل فهو فى محل النصب على الحال قيل
مشية الله تعالى صفة ازلية لايطلع عليها اللوح والقلم ولا لانبياء ولا الملائكة
المقربون وارادته صفة ازلية لايطلع عليها المذكور الا ان المشية فى حقنا
يقتضى الوجود والارادة تقتضى الطلب ولذا اذا قال الرجل لامرأته شئت
طلاقك ينوى الطلاق يقع ولايقع فى الارادة وان نوى لان الاول يقتضى
الوجود والثانى يقتضى الطلب ولايقتضى الوقوع (والفعل والتخليق
عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجئ تحقيقه وعدل من لفظ الخلق)
يعنى لم يقل والخلق مع ان لفظ الخلق اخف (لشيوع استعماله) اى الخلق
(فى المخلوق) يعنى لو قال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك
ولاجل ذلك عدل عنه (والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به)
اى صرح المصنف بالترزيق مع ان الفعل يتناول مثل التخليق والترزيق
وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بالتناول المذكور
(اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير

ذلك مما اسند الى الله كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات)
اى بذات الله تعالى (هى التكوين) اى الايجاد من العدم الى الوجود قوله
كل منها خبر ان (لا كما زعم الاشعرى من انها) اى المذكورات (اضافات
وصفات للافعال) لا صفات للذات يعنى ان صفات الذات قديمة قائمة
بذاته تعالى كالعلم والحيوة والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة
بذاته كالتكوين والاحياء والاماتة والمراد بصفات الذات الذى يلزم النقص
من سلبها و بصفات الفعل الذى لا يلزم النقص من سلبها (والكلام وهى
صفة ازلية عبر عنها) اى عن صفة (بالنظم المسمى بالقرأن المركب من
الحروف) هذا اذا عبر عنه باللسان العربى وان عبر بالسريانى فزبور
او باليونانى فانجيل او بالعبرى فتورية والمسمى فى الكل واحد وهو الكلام
النفسى (وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى) وذلك
المعنى لا يختلف باختلاف العبارات والاوضاع والكلام النفسى ليس عبارة
عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها باختلاف العبارات (ثم يدل) اى
يشير (عليه) اى على المعنى (بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم)
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان لا حاجة الى اثبات صفة
الكلام لانه عين العلم فاجاب عنه بقوله وهو غير العلم (اذ قد يخبر الانسان
بما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة) اى الكلام غير الارادة (لانه) اى
الانسان (قد يأمر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه)
اى عصيان عبده (وعدم امتثاله) اى عبده (لا وامره) الضمير راجع الى
من هذا انما يدل على ثبوت مغايرة علم الانسان لكلامه ولا يتم التقريب بذلك
واثبات المغايرة بين علم الله تعالى وكلامه كما امر الله تعالى لابى لهب بالايمان
مع انه تعالى لم يرد ايمانه لانه لو اراد ايمانه يكون مؤمنا لان ارادته تعالى توجب
الوقوع فلو كان الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونها واللازم منتف
وكذا الملزوم وفيه نظر لانه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة
فى المخلوقات كونه غيرها فى الخالق (ويسمى هذا كلاما نفسيا) اى المعنى
الذى وجد فى النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو
كونه آمرا وناهيا ومخبرا وهو المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذى يريده

المتكلم فى نفسه ويعتبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من الحروف
وهو اختيار الشيخ ابى المنصور الماتريدى وهو قدوة اهل السنة فى باب
العقايد جزاه الله تعالى خيرا (على ما اشار اليه الاخطل) وهو من قدماء
الشعراء (بقوله * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا)
هذا انما يفيد اطلاق الكلام على ما فى النفس ولا يدل على مغايرة العلم والارادة
(وقال عمر رضى الله تعالى عنه انى زورت) اى رتبت (فى نفسى مقالة وكثيرا ما)
نصب على الظرف لانه من صفة الاحيان وما لتأكيد معنى الكثرة والعامل
فيه قوله (تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك والدليل
على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام
انه تعالى متكلم) فانهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه امر بكذا
ونهى عن كذا ويخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فان قيل صدق
الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانه اخبار عن كونه صادقا
وهو كلام خاص له واثبات الكلام به دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام
بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه هو الذى يدل على صدقه ثبت الكلام
اولم يثبت (مع القطع باستحالة التكلم) اى التلفظ (من غير ثبوت
صفة الكلام) اى المعنى (فثبت) اى اذا كان كذلك (ان لله تعالى
صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين
والكلام) قيل الصفات الثمانية هى الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع
والبصر والكلام والبقاء وقيل تسع من هذه الصفات مع التكوين (ولما)
هو ظرف بمعنى اذا مستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا او معنى
نحو لما لم يكن (كان فى الثلثة الاخيرة) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال ان الارادة والتكوين والكلام تعلم مما سبق فلا حاجة الى
ذكرها ثانيا وهو التكرار المتنفر عنه فاجاب عنه بقوله ولما كان فى الثلثة
الاخيرة اى الارادة والتكوين والكلام (زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة
الى اثباتها) اى اثبات الثلثة الاخيرة (وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل
فقال) اى المصنف (وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) اى لله
(ضرورة امتناع اثبات المشتق) وهو لفظ متكلم (للشئ من غير قيام

مأخذ الاشتقاق به) وهو لفظ التكلم (وفى هذا) اى فى قوله صفة له
(رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره) من
الملك او النبى عليه الصلاة والسلام اواللوح المحفوظ اوجبرائيل عليه السلام
(وليس صفة له تعالى) يعنى قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق غير
قائم بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعانى
وهى حادثة قائمة بغير الله تعالى من ملك اونبى عليه السلام وغير ذلك فلايكون
قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلما ايجاد
هذه الحروف والالفاظ على وجه مخصوص فى الاجسام المخصوصة
واستدلوا على ذلك بان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والالفاظ
وكذلك فى الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشتملة على الاخبارات عن
المحدثات بين العقلاء وغيرهم كالملائكة و الانبياء والمؤمنين والكافرين
والجبل والطير وغير ذلك وهؤلاء لم يكونوا فى الازل فلايكون كلامه ازليا
والالزم الاخبار عن المعدوم وهوسفه وعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
(ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث به) اى بذاته تعالى لانه لوكانت حادثة لمكان
التعرى عن الكلام فى الازل ثابتا فتغير عما عليه وقبول التغير من امارات
الحدوث (ليس) كلام (من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها) اى
الحروف والاصوات (اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء
البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى)
يعنى ان البارى تعالى متكلم بكلام ازلى قائم بذاته ليس من جنس الحروف
والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله لدلالتها عليه كما ان الله تعالى
تسمى بعبارات مختلفة بالالسنة و فى لسان بالفاظ مختلفة والمسمى واحد
قال الامام فى الاحياء و لايشبه كلامه كلام غيره كما لايشبه وجوده وجود
غيره (وفى هذا) اى فى قوله ليس من جنس الحروف (رد على الحنابلة
والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف
ومع ذلك فهو قديم) اى قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا
قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لايقولون بقدمها
كما صرح الشارح رحمه الله قبيل هذا بقوله وله صفات ازلية لا كما زعمت

الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة (وهو اى الكلام صفة) اى
معنى (قائم بالذات) اى بذات الله تعالى (منافية للسكوت اى الذى هو
ترك التكلم مع القدرة عليه) اى على التكلم (والآفة التى هى عدم مطاوعة
الآلات) اى عدم المطاوعة على ارادة التكلم فى نفسه (اما بحسب الفطرة)
اى الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على
فطرة الاسلام الحديث (كما فى الخرس او بحسب ضعفها) اى الآلات
(وعدم بلوغها) اى الآلات (حد القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا)
اى كون الكلام منافيا للسكوت والآفة (انما يصدق على الكلام اللفظى
دون الكلام النفسى) والحال ان البحث فى الكلام النفسى لا فى الكلام
اللفظى (اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ) حاصل السؤال ان يقال
ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو
منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف
والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسى وعن الثانى يفهم ان الكلام
من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام اللفظى وماهذا الا
تناقض او يقال ان هذا التعريف انما يصدق على الكلام اللفظى والمقصود
تعريف الكلام النفسى (قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد
فى نفسه التكلم اولايقدر على ذلك) اى على ارادة التكلم (فكما ان الكلام
لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس) فحينئذ يكون تقدير قوله
هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا
يكون تقدير قوله هى عدم مطاوعة الآلات هى عدم القدرة على الارادة
واعلم ان الكلام اللفظى مناف للسكوت والآفة اللفظيين كما ان الكلام
النفسى مناف للسكوت والآفة النفسيين لان التكلم بالكلام الظاهرى
لابد ان يتدبر فى نفسه اولا ان يتكلم بهذا الكلام الظاهرى وذلك التدبر
منه كلام باطنى مناف للسكوت الباطنى الذى هو عبارة عن عدم ذلك التدبر
لان السكوت اللفظى عند النطق اللفظى دون الكلام المعنوى هو ضده
السكوت المعنوى وكلامنا فى الكلام المعنوى دون مدلول اللفظى والفرق
بين السكوت والآفة الباطنيين و بين السكوت والآفة الظاهريين و بين

السكوت الباطني والسكوت الظاهري وبين السكوت الباطني والآفة الظاهري اما بين السكوت والآفة الباطنيين فعموم وخصوص مطلق لانه كلما لم يقدر على التكلم في نفسه لايريد في نفسه التكلم وليس كلما لايريد في نفسه التكلم ان لايقدر على ذلك في نفسه واما بين السكوت والآفة الظاهريين فهو التباين الكلي واما بين السكوت الباطني والسكوت الظاهري فعموم وخصوص من وجه لانهما موجودان في ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم في نفسه ووجود ترك التكلم مع ارادة التكلم في نفسه ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم وكذا الفرق بين السكوت الباطني والآفة الظاهري عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا في العقل ووجود الآفة الاولى في الاخرس ووجود الآفة الثانية في المجنون وتأمل النسبة بين الباقي (والله تعالى متكلم بها) اي بتلك الصفة (آمر ناه مخبر يعني انه) اي الكلام (صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر) لا بمعنى ان يكون نوعا واحدا يتكثر اي الجزئيات الحقيقية ام مركبا يتكثر الى الاجزاء الخارجة لانها حينئذ لاتكون هوية واحدة كسائر الصفات بل المراد به جزئي حقيقي له تعلقات فباعتبارها يتكثر تكثرا اعتباريا ككون زيد موجودا وكاتبا الى غير ذلك (باختلاف التعلقات) اي ان تعلق صفة الكلام بالمأمور به يكون امرا وان تعلق بالمنهي عنه يكون نهيا وان تعلق بالمخبر به يكون خبرا (كالعلم والقدرة وسائر الصفات) اي الارادة والتكوين (فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك) اي كون الصفات واحدة (اليق بكمال التوحيد) لان كمال التوحيد انما يكون بوحدة كل واحدة من الصفات فيه بحث لان هذا دليل ظني بجواز التكثر في الصفات (ولانه لادليل على تكثر كل منها في نفسها) اي من الكلام والعلم وغيرهما وهو مدخول ايضا لان عدم الدليل او عدم علمه لايستلزم عدم المدلول والمسئلة مما يطلب فيه اليقين (فان قيل هذه) اي الامر والنهي والخبر (اقسام للكلام لايعقل وجوده) اي الكلام (بدونها) اي بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهو ان يقال وان دل دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة

والتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام كل منحصر في هذه الاقسام ولايتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلي اذا انحصر في الاقسام صار انتفاؤها مستلزما انتفاء ذلك الكلي فقد وجد هذه الاقسام في الازل ولايكون صفة واحدة متكثرة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات (قلنا انه) اي كون الامر والنهي والخبر اقساما للكلام (ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك) اي صيرورة احد الاقسام (فيما لايزال) اي في المستقبل (واما في الازل فلا انقسام اصلا) اي لاحقيقة ولا اعتبارا يعني ان المقسم لايوجد بدون الاقسام في القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا قيل كون كلام الله تعالى على ضده الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله ولاتقربوا الزنا كيف يتحد ان في الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات وهل هذا الا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثر او بطلانه بديهي ومنشأ بعض الفضلاء رجل اصطلح مع غلامه على انه اذا قال زيد كان هذا امرا بالصوم بالنهار وبالفطر بالليل ونهيا له عن الخروج عن الدار واخبارا بدخول الامير البلد واستخبارا عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل زيد منهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا مع ذلك كلام واحد قيل هذا معقول في الكلام اللفظي لا النفسي اذ لايعقل معنى واحد يكون امرا ونهيا وخبرا (وذهب بعضهم) وهو الامام الرازي (الى انه) اي الكلام (في الازل خبر ومرجع الكل) اي سائر الاقسام (اليه) اي الخبر (لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك) اي تركه موجبا للعقاب يعني اقم الصلوة ان اقمت الصلوة فانت مثاب وان لم تقم الصلوة فانت معاقب (والنهي على العكس) اي حقيقة النهي الاخبار عن كون الامتناع من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه موجبا للعقاب (وحاصل الاستخبار) اي الاستفهام (الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد ماذهب اليه البعض)

قيل لايخفى ان هذا الرد توجه على مختاره ايضا وهوان الكل فى الازل
واحد ودفعه دفعه (بانا نعلم اختلاف هذه المعانى) اى الامر والنهى
والخبر (بالضرورة) لان الخبر هو يحتمل الصدق والكذب دون الامر
والنهى والاستخبار والنداء لكونها انشاآت (واستلزام البعض لايوجب
الاتحاد فى المفهوم) لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء
والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم
(فان قيل) رد على قوله الله متكلم بها آمروناه ومخبر (الامر والنهى
بلا مأمور ومنهى سفه عبث) معنى السفه الخفة ومنه زمام سفيه اى
خفيف العبث هوالسعى لا لغرض صحيح (والاخبار فى الازل بطريق
المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه) يعنى سمعنا الله تعالى يقول
انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار فى الازل عن ارسال نوح
عليه السلام بلفظ الماضى ونوح وقومه لم يوجد بعد وكذا اخبار الله تعالى
عن عصيان آدم عليه السلام بقوله وعصى آدم وعن ابراهيم عليه السلام
رب اجعل هذا البلد آمنا ونظائر هذا كثيرة قبل وجود هذه الافعال
يكون اخبارا عن الماضى وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل
فيلزم الكذب والكذب على الله محال (قلنا ان لم نجعل كلامه فى الازل امرا
ونهيا وخبرا) بل صفة حقيقية فى الازل يتكثر الى الامر والنهى والخبر
باختلاف التعلقات فى المستقبل كما هو مذهب البعض وهو الحق (فلا اشكال)
لان هذا الاشكال مبنى على كونه تعالى امرا ونهيا وخبرا فى الازل يعنى
اخبار الله تعالى لايتنوع الى الماضى والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالى
فى الازل وهو اخبار عن ارسال نوح عليه السلام مطلقا وانه باق من الازل الى
الابد فقبل الارسال كانت الصيغة الدالة عليه انا ارسلنا نوحا وبعد الارسال
انا ارسلنا نوحا وكذا فى عصيان آدم عليه السلام وغيره وهو نظير علمه
تعالى فانه تعالى عالم بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده
عالم بانه كائن وبعد وجوده عالم بانه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم
لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى المخبر به لا فى الاخبار ونظيره من المحسوسات
الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول

ظهره كانت خلفه واذا حول عينه كانت عن يمينه واذا حول يساره
كانت عن يساره ولاتغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى
هذا الجواب اشار الشارح رحمه الله بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل
لايتصف بشئ من الازمنة واذا كان منزها عن الزمان كان خطابه علميا
فيكون مع مخاطب علمى بحسب زمانه وعلمه (وان جعلناه) اى جعلنا
كلامه تعالى (امرا ونهيا وخبرا) كما كان مذهب البعض الآخر (فالامر فى الازل
لايجاب تحصيل المأمور به) كالصلاة والصوم (فى وقت وجود المأمور)
اى العبد قوله لايجاب تحصيل المأمور به الخ انما يلزم السفه ان لو كان امر
الله تعالى ونهيه لان يجب اتيانه وتركه وقت امره ونهيه فى الازل واما لو
كان الامر والنهى من الله تعالى لايجاب وقت وجوده اى وقت تعلق الامر
بالمكلف للامتثال فهو عين الحكمة التى هى ضد السفه (وصيرورته) اى
المأمور (اهلا لتحصيله) اى لتحصيل المأمور به (فيكفى) الامر (لذلك)
للايجاب المذكور (وجود المأمور فى علم الآمر) يعنى ان الامر للمعدوم
يجب فى الحال لايجوز واما الامر يجب وقت وجوده فجائز اونقول بعبارة
اخرى المعد وم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الايرى ان المنزل
على النبى عليه الصلاة والسلام كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن
يوجد الى يوم القيمة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به
والانتهاء على المنتهى عنه بذلك الامر والنهى ولم يكن ذلك ممتنعا كذا
هنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما
عقلى والاخر حسى والمخبر عنه المقارن للاخبار فى الازل وهو العقلى لا الحسى
لان كلام النفسى يقتضى المخبر عنه العقلى والكلام الحسى يقتضى المخبر عنه
الحسى والحاصل ان وجود المخبر عنه فى علم المخبر كاف للاخبار ولايقتضى
وجوده فى الخارج (كما اذا قدر الرجل ابناله فامره) اى الرجل ابنه (بان
يفعل كذا بعد الوجود والاخبار) جواب على قوله والاخبار فى الازل
بطريق المضى كذب محض (بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من
الازمنة اذ لاماضى) وان كان فى صورة الماضى بل هو اخبار محض حال
عن الزمان (ولامستقبل ولاحال بالنسبة الى الله تعالى) لان الماضى ماسبق
التكلم والحال مايقارنه والاستقبال يستقبله ولما كان تكلمه تعالى ازليا

لم يتصور فيه ذلك بل يتصف به كلامه بالنسبة التى توجه الخطاب السامع
فان كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له كان ماضيا وان كان
معه او بعده فالحال اوالاستقبال (لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى
لايتغير بتغير الازمان) لان العلم صفة حقيقية لاتتغير بتغير الزمان بل يتغير
تعلقه واضافته ولايلزم من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية
(ولماصرح) اى المصنف (بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرأن
ايضا قديطلق على الكلام النفسى القديم كمايطلق على النظم المتلو) اى
الكلام اللفظى (الحادث فقال القرأن) فعلان بمعنى المفعول جعل اسما
لكلام الله تعالى المنزل على النبى عليه الصلاة والسلام وفى اللغة من القرئ
وهو الجمع ويقال قرأت الماء فى الحوض اى جمعته فيه ومنه القرية اسم
للمدينة لما يجتمع الناس فيها (كلام الله تعالى غير مخلوق) الكلام فى اللغة
عبارة عمايفيد المستمع وعند الفقهاء عبارة من حروف منظومة واصوات
مقطعة وفى اصطلاح المتكلمين انه عبارة عماينافى السكوت والخرس (وعقب
القرأن بكلام الله تعالى) يعنى قال المصنف القرأن كلام الله تعالى غير مخلوق
ولم يقل القرأن غير مخلوق مع ان هذا احق من الاول والخفة مطلوبة
عندهم (لما ذكر المشايخ) تعليل عقب (من انه) بيان مافى لما (يقال القرأن
كلام الله تعالى غير مخلوق ولايقال القرأن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم
ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم) لان اطلاق القرأن على هذا
المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسى كما ان اطلاق الكلام على
النفسى اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف (كما ذهب اليه الحنابلة)
هم اصحاب احمد بن حنبل (جهلا) لماهوثابت فى نفس الامر (وعنادا)
حيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف المرتب بعضها على
بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب الاجزاء فى الوجود
بحيث لايوجد الجزء الثانى الا بعد عدم الاول والقول بقدم شخصه
لايصدر عن الطفل فضلا عن احمد رحمه الله وهو من المجتهدين والثانى
ترتبها الذاتى بمعنى ان كل جزء منه بحيث اذا عكس ترتيبه فسد معناه
فان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه فى اللوح المحفوظ او القلب لم يكن

قرأنا وقدم مثله بالشخص ممكن اونقول ان متعاقب الوجود فينا لقصور
الآلة قديم فى البارئ تعالى بلاتعاقب بناء على ان الموجود واحد والوجود
مختلف ونسبة الاحد الى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله (واقام)
اى المصنف (غير المخلوق مقام غير الحادث) يعنى قال المصنف كلام الله
تعالى غير مخلوق ولم يقل القرأن كلام الله تعالى غير حادث مع انه اشهر
من الاول (تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق
الحديث حيث قال النبى عليه الصلاة والسلام القرأن كلام الله تعالى
غير مخلوق ومن قال) هذا من تمة الحديث (انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيمابين الفريقين) اى المعتزلة
واهل السنة (وهو ان القرأن مخلوق اوغير مخلوق ولهذا) اى لكون
العبارة المشهورة فيمابين الفريقين ان القرأن مخلوق اوغير مخلوق (تترجم
المسئلة بمسئلة خلق القرأن) اى تسمى هذه المسئلة بمسئلة خلق القرأن
ولايقال مسئلة حدوث القرأن واعلم ان العلماء اختلفوا فى لفظ القرأن فقال
قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل
هو قرأن مجيد فى لوح محفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل عليه
السلام لقوله تعالى انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عليه السلام
وزعم آخرون انه لفظ محمد عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد
عليه الصلاة والسلام (وتحقيق الخلاف) فى ان القرأن مخلوق او غير
مخلوق (بيننا وبينهم) اى المعتزلة (يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه
والا) اى وان لم يرجع اليه (فنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم)
اى المعتزلة (لايقولون بحدوث الكلام النفسى) بل بنفيه ولو اثبتوا الكلام
النفسى لايقولون بانه حادث (ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل
عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام انه متكلم ولامعنى له) اى للمتكلم (سوى
انه متصف بالكلام) النفسى لان ثبوت المشتق بشئ يستلزم ثبوت مأخذ
الاشتقاق واتصافه اما بالكلام النفسى القديم واما بالكلام النفسى الحادث
والثانى باطل فتعين الاول (ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين

النفسى القديم واما استدلالهم) اى استدلال المعتزلة بنفى الكلام النفسى
(بان القرأن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات) اى علامة
(الحدوث من التأليف) بيان ما (والنظم والانزال) و الانزال نقل الشئ
من اعلى الى الاسفل وهو انما تلحق المعانى بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها
ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقنه الملك من الله تعالى
تلقنا روحانيا او يحفظه الملك من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسل
فيلقيه على الرسل والتنزيل قيل الانزال يستعمل فى الدفعى والتنزيل فى
التدريجى (وكونه عربيا) كقوله تعالى انا انزلناه قرأنا عربيا والعربى انما
يكون فى الفاظ (مسموعا) كقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره
حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو الالفاظ والحروف (فصيحا
معجزا الى غير ذلك فانما يكون) جواب اما اى الاستدلال المذكور (حجة
على الحنابلة) القائلين بقدم القرأن مع انه من جنس الحروف والاصوات
(لا علينا لانا قائلون ايضا) اى كالمعتزلة (بحدوث النظم وانما الكلام)
اى البحث (فى المعنى القديم) اى الكلام النفسى (والمعتزلة لما لم يمكنهم
انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف
فى محلها) اى محل الاصوات والحروف بجبرائيل عليه السلام (او) ايجاد
(اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ) واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من
درة بيضاء دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابته نور عرضه كما بين السماء
و الارض ينظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى بكل
نظرة ويحيى ويميت ويعز ويذل ويفعل مايشاء (وان لم يقرأ) اى وان
لم يقرأ الله تعالى من اللوح المحفوظ (على اختلاف بينهم) اى المعتزلة اى
ذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول و بعضهم بالمعنى الثانى (وانت خبير)
اشارة الى رد قول المعتزلة حاصله ان يقال لانسلم بين المعتزلة انه متكلم
بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها او بمعنى ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح
المحفوظ فان المتكلم هو الذى قام به الكلام لا الذى اوجده (بان المتحرك
من قامت به الحركة لا من اوجدها) اى الحركة (والا) اى وان لم يكن المتحرك
من قام به الحركة لا من اوجدها (لصح اتصاف البارئ تعالى بالاعراض

المخلوقة له) اى للبارئ بان يقال الله آكل بمعنى ايجاد الاكل فى الغير او
اسود بمعنى ايجاد السواد فى الغير و بقوله المخلوقة له احتراز عن الاعراض
الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد (تعالى عن ذلك)
اى عن الاتصاف المذكور (علوا كبيرا) قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة
له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطلق عليه لاشعاره معنى الاتصاف
له بها لغة فالاولى ان يقال والاصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة
ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده فحينئذ كان البحث
لغويا (ومن اقوى شبه المعتزلة) فى نفى الكلام النفسى (انكم) خطاب
للمتكلمين (متفقون على ان القرأن اسم لما نقل الينا بين دفتى) اى جانبى
(المصاحف تواترا وهذا) اى الاتفاق المذكور (يستلزم كونه) اى القرأن
(مكتوبا فى المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك) اى
كونه مكتوبا ومقروءا (من سمات الحدوث بالضرورة فاشار) اى المصنف
(الى الجواب عنه) اى عن اقوى الشبه (بقوله وهو اى القرأن الذى هو
كلام الله تعالى مكتوب فى مصاحفنا اى باشكال الكتابة) اى بسبب
اشكال الكتابة (وصور الحروف الدالة عليه) اى على كلام الله تعالى
(محفوظ فى قلوبنا اى بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة
المسموعة مسموع باذاننا بذلك) اى بالحروف الملفوظة المسموعة (ايضا) اى
كمقروء بالسنتنا (غير حال فيها اى مع ذلك) اى مع كونه مكتوبا فى مصاحفنا
(ليس) قرأن (حالا فى المصاحف و لا فى القلوب والالسنة والاذان) اى
القرأن الازلى غير حال فيها بل الحال فيها انما هو مثله ومشاركه فى نفس
المعنى فقط عينه (بل معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ و يسمع بالنظم)
اى النظم اللفظى الحسى (الدال عليه) اى على معنى قديم (و يحفظ بالنظم
المخيل و يكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه)
الهاء يعود الى معنى قديم (كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ و يكتب
بالقلم ولا يلزم منه) اى من كون النار يذكر باللفظ و يكتب بالقلم (كون
حقيقة النار صوتا وحرفا) فالقول بكونه اى بكون المعنى القديم مكتوبا
ومحفوظا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن وكذا

كونه منزلا لان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى
ثم نزل وافهم بلا نقل لذات الكلام واما القرآن الحادث فاتصافه بهذه
الاوصاف ظاهر ولوقيل القرآن لم يكتب فى المصاحف ولم يقرأ بالالسن
ولم ينزل الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لم يصح فى الحادث ويصح
فى القديم لكنه سوء ادب حاصل جواب المصنف على المعتزلة ان يقال
ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوبا ومقروءا
ومسموعا لايدل على نفى الكلام النفسى وكون القرآن حادثا لانهم قائلون
على ان الكلام النفسى مكتوب و مقروء ومسموع مجاز بواسطة الالفاظ
واشكال الكتابة (وتحقيقه) اى تحقيق الجواب المذكور (ان للشئ وجودا
فى الاعيان) اى الخارج فى نفس الامر (و وجودا فى الاذهان و وجودا
فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى) اى العبارة
(على مافى الاذهان وهو) اى الاذهان (على مافى الاعيان) اعلم ان الكتابة
تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما فى الاذهان دلالة
وضعية و مافى الذهن يدل على مافى الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة
دون مدلولة ومافى الخارج مدلولا دون دال والعبارة و مافى الذهن دالا
ومدلولا معا (فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن
غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة فى الخارج) اى الكلام النفسى
(وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات) كالانزال والتنزيل
وكونه معجزا وغير ذلك (يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا
قرأت نصف القرآن) اى الالفاظ المنطوقة المسموعة هذا مثال وجود
الشئ فى العبارة (او المخيلة) معطوف على الالفاظ (كما فى قولنا حفظت
القرآن هذا مثال وجود الشئ فى الاذهان او الاشكال المنقوشة كما فى قولنا
يحرم للمحدث مس القرآن) هذا مثال وجوده فى الكتابة ووجود الشئ
فى الاعيان حقيقة ووجوده فى الاذهان و فى العبارة والكتابة مجاز و تعلق
المس بالقرآن لازم من لوازم المخلوقات لان تعلق المس حادث والمتعلق
محل الحوادث ومحل الحوادث حادث وهكذا فى القراءة والحفظ (ولما كان
دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم) هذا جواب عن سؤال

مقدر وهو ان يقال لو كان القرآن مقولا بالاشتراك على الكلام النفسى
والكلام اللفظى لما عرفه ائمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظى واللازم
باطل وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله ولما كان الخ (عرفه ائمة الاصول
المكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه) اى جعل الائمة القرآن
(اسما للنظم والمعنى جميعا) اى مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله
تعالى (اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) من غير اعتبار
اللفظ ولا لمجرد اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا لمجرد المعنى نفى لما روى
عن ابى حنيفة انه اعتبر مجرد المعنى فى حق جواز الصلوة خاصة (واما
الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان
يسمع) استدل على ذلك بقوله حتى يسمع كلام الله وسماع موسى عليه
السلام كلام الله لكن سماع غير الصوت والحروف لايكون الا بخرق
العادة (ومنعه الاستاذ ابو اسحاق اسفرانى وهو اختيار الشيخ ابى المنصور
رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه وهو)
اى كلام الله تعالى قوله يسمع خبر قوله معنى (كما يقال سمعت علم فلان)
وحقيقة العلم لاتسمع بل معناه سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقال انظر الى
قدرة الله تعالى اى مايدل على قدرة الله تعالى (فموسى عليه السلام يسمع
صوتا دالا على كلام الله تعالى) اى يسمع صوتا يخلقه الله تعالى فى كل جانب
موسى عليه السلام (لكن لما كان) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو
ان يقال ان غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا
دالا على كلام الله تعالى فلم خصه بكونه كليما اجاب بقوله لكن لما كان
(بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم) واما غيره من الانبياء
عليهم السلام فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملك (فان قيل لو كان
كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا) اى مجازا مرسلا تسمية الدال
باسم المدلول (فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه) اى نفى النظم المؤلف
عن كلام الله تعالى (بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه) قوله والاجماع على
خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا فى النظم

المؤلف ونافيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله الرحمن الرحيم فى اوائل السور
فان نافيه لايكفر لقوة الشبهة فى قرأنيته وكذا من زاد كلمة فى القرأن فقال
انها منه كفر وفى الكشاف عن انس انه قرأ واصوب قيلا فقيل له انما هو
اقوم قيلا فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه ان ابدال كلمة بكلمة يجوز
اذا اديت معناها فان قيل على اى شئ يرد هذا السؤال مما سبق قلت لعله
يرد على قول المصنف وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات
لانه يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى اللفظ الحادث
اولعله يرد على قول الشارح واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى
لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى اللفظ الحادث
اولعله على قول الشارح ايضا فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع
مايدل على كلام الله لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة فى المعنى القديم مجاز
فى اللفظ الحادث اولعله ابتداء كلام فلا يرد على شئ مما سبق من الاشياء
(وايضا) اشارة الى دليل عقلى (المتحدى به) التحدى طلب المعارضة
لاظهار عجز المخاطب كما فى قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله (هو كلام الله
تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك) اى اظهار التحدى (انما يتصور فى النظم
المؤلف المفصل الى السور اذ لامعنى المعارضة الصفة القديمة) لانه لايطلع
على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لاتكون الا بعد الاطلاع
والكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن
الاعجاز والتحدى فى كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدى لايكون
الا فى كلام الله تعالى (قلنا التحقيق) وانما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله
تعالى الخ اشارة الى ان عند البعض حقيقة فى المعنى ومجاز فى اللفظ فرد
هذا المذهب بقوله التحقيق الخ (ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام
النفسى القديم ومعنى الاضافة) اى اضافة الكلام الى الله (كونه) اى الكلام
(صفة لله تعالى و بين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى
الاضافة) فى قوله كلام الله (انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين)
فعلى هذا يكون القول بكون الالفاظ لفظ جبرائيل عليه السلام اولفظ
محمد عليه الصلاة والسلام ليس على ماينبغى بل نظمه وتأليفه بمحض

خلق الله تعالى فلذا صار معجزا لايكون للبشر معارضة (فلا يصح النفى
اصلا) اى لما كان كلام الله تعالى حقيقة فى الكلام النفسى والكلام اللفظى
لايصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة لايجوز نفيه من الموضوع له فلا يقال
الحيوان المفترس ليس باسد وغيره (ولايكون الاعجاز) جواب لقوله
وايضا المعجز الخ (والتحدى الا فى كلام الله تعالى) لان النظم المؤلف يصدق
عليه بكلام الله تعالى بالاشتراك (وماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز)
كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اسم مشترك
بين الكلام النفسى والكلام اللفظى وحقيقة فيهما مع ان بعض المشايخ
من اهل السنة والحق صرح بان كلام الله تعالى مجاز فى الكلام اللفظى
فاجاب عنه بقوله وماوقع فى عبارة بعض المشايخ الخ حاصله ان يقال
ان المجاز مقول باشتراك اللفظى على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل فى المعنى
الغير الموضوع له كالاسد فى الرجل الشجاع والثانى هو الذى وضع لمعنى
بواسطة شئ آخر والمراد بالمجاز فى عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثانى دون
المعنى الاول فالسائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه احدهما على الآخر
فسأله وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال (فليس معناه انه غير
موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام فى التحقيق وبالذات) اى بلا واسطة
(اسم للمعنى القائم بالنفس) اى بذات الله تعالى (وتسمية اللفظ به) اى
بالكلام (ووضعه) اى وضع الكلام (لذلك) اى للنظم المؤلف (انما هو
باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم) اى للمشايخ (فى الوضع والتسمية)
لان التسمية باعتبار معنى مجازى يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى
حقيقى (وذهب بعض المحققين) وهو مولانا عضد الملة والدين (الى ان
المعنى) اى لفظ المعنى (فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس
معنى (فى مقابلة اللفظ حتى يراد به) اى بالمعنى (مدلول اللفظ ومفهومه
بل فى مقابلة العين) اى الذات والجوهر (والمراد به) اى بالمعنى القديم
(مالايقوم بذاته) فحينئذ يشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قائما
بذاته (كسائر الصفات ومرادهم) اى مراد مشايخنا من قولهم كلام الله
تعالى معنى قديم (ان القرأن اسم اللفظ والمعنى) لان المراد من المعنى مايقابل

العين فيعم اللفظ فيكون اللفظ قديما فى ذات الله تعالى حادثا فى الانسان
(شامل لهما) اى اللفظ والمعنى خبر بعد خبر اوصفة للاسم اى الاسم الذى
هو شامل لهما وتحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول بالاشتراك
اللفظى على معنيين الاول هو مايقابل اللفظ ويقال هذا معنى اى ليس
بلفظ وهو مايستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا اوعرضا والمعنى الثانى
مايقابل العين ويقال هذا معنى اى ليس بعين سواء كان مايستفاد من اللفظ
اوكان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه فمراد المشايخ
بالمعنى فى قولهم كلام الله هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى هو المعنى الثانى
متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما معنيين قديمين قائمين بذات الله تعالى
وصفتين له (وهو) اى القرأن الذى اسم للفظ والمعنى (قديم لا) اى
ليس قديما (كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء)
اى الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى ان اللفظ القائم بذات الله
تعالى ليس بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث (فانه بديهى
الاستحالة للقطع بانه لايمكن اللفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء
بل بمعنى) اضراب عن لا كما زعمت الحنابلة (ان اللفظ القائم بالنفس) اى
بذات الله تعالى (ليس بمرتب الاجزاء) اى ليس وجوده مشروطا بعدم
البعض (فى نفسه) اى فى ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا
(كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض
والترتب انما يحصل فى اللفظ والقراءة لعدم مساعدة) اى موافقة (الالة
وهذا) اى كون اللفظ قائما بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وكون
الترتب انما يحصل فى اللفظ (معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة)
يعنى انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعمه البعض بل ارادوا به
نفس اللفظ فاللفظ القائم بذات الله تعالى مقروء وكلام نفسى قديم كمعناه
واللفظ القائم بالسنتنا مقروء حادث (واما القائم) اى اللفظ (بذات الله
تعالى فلا ترتب فيه) اى فى القائم بذات الله تعالى (حتى ان من سمع
كلامه سمعه) اى كلامه (غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة
هذا) اى المذكور (حاصل كلامه) اى بعض المحققين (وهو) اى

حاصل كلامه جيد لمن يتعقل لفظا قائما) حال من لفظا (بالنفس غير
مؤلف من الحروف المنطوقة والمخيلة المشروطة وجود بعضها) اى
الحروف (بعدم البعض) هذا يشعر بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب
من الحروف والالفاظ لكن مراده نفى اشتراط وجود بعض الحروف بعدم
البعض لان تركبه منها مسلم عند الاشعرى (ولا من الاشكال) اى غير
مؤلف من الاشكال (المرتبة الدالة عليه) اى على اللفظ القائم بالنفس
(ونحن) الواو للحال هذا طعن الشارح لذلك البعض مولانا عضد الملة
والدين (لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف
مخزونة مرتسمة فى خياله) اى فى خيال الحافظ (بحيث اذا التفت اليها)
اى الى صور الحروف (كان) اى الكلام القائم بنفس الحافظ (كلاما
مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان) اى الكلام القائم
بنفس الحافظ (كلاما مسموعا) اى لا نتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس
بل ما نتعقله هو المعانى والحروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كان مسموعا قبل
قيام اللفظ المسموع بالنفس معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان السالك
اذا ارتقى الى مرتبة ذكر القلب يسمع من قلبه الذكر ولسانه ساكت لكنه
يسمع مرتب الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسموع غير قار كالحركة
فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال (والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه)
اى عن التكوين (بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اثبته الحنفية
صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة فسروه باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظاهر من هذه
العبارات كونه صفة اضافية لا يتخلق عنه التكون لكنهم ارادوا بها
مبداء الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر
القدرة صحة الوجود يرد عليه ان الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة
مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازى اى كان تأثير التكوين
على سبيل الجواز لم يمتز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون
الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار

راجع الى القسم الاول (صفة الله تعالى لاطباق) اى اتفاق (العقل
والنقل) من الانبياء (على انه خالق للعالم) قال الله تعالى خالق كل شئ
(يكون له) اى للعالم (وامتناع اطلاق) اى حمل (الاسم المشتق)
اى الخالق و المكون (على الشئ من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق)
اى الخلق والتكوين (وصفاله قائما به) اى بالشئ (ازلية) اى التكوين
ازلى و المكون حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود تكوينه
الازلى فى وقت وجوده و نظير هذا رجل قال لامرأته فى شعبان اذا جاء
رمضان فانت طالق صار الرجل فى الحال مطلقا و لم تصر المرأة مطلقة
فى الحال بل تعلق طلاقها برمضان لان المطلق ماطلقها فى شعبان ليقع
فى شعبان بل اراد ظهور فعله فى رمضان (لوجوه الاول) اى الوجه الاول
من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين (انه يمتنع قيام الحوادث بذاته)
اى بذات الله تعالى (لما مر والثانى انه) اى البارئ (وصف) و مدح
(ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلولم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب)
والتمدح بماليس فيه اجيب بان الاخبار فى الازل لايقتضى ثبوته فيه كقوله
تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل اخبار الله بحسب حال المخاطب
ولوكان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف والتمدح به ولوكان ثابتا
قبله او بعده صح اخباره بصيغة الماضى والمستقبل (او العدول الى المجاز)
ان لم يجر الخالق على حقيقته (واللازم باطل) اى الكذب والعدول الى المجاز
باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق محض لايحوم حوله
شائبة الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون اذا تعذر
الحقيقة و ههنا لم يتعذر الحقيقة وكذا الملزوم و هو ان لايكون ذات
الله تعالى خالقا فى الازل (اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق
من غير تعذر الحقيقة) من متعلق الى المجاز اى لزوم العدول الى المجاز من
غير تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة (على انه) اى مع انه (لوجاز
اطلاق الخالق عليه) اى على الله بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق
كل مايقدر) هو الله (عليه) الهاء راجع الى ما (من الاعراض) بيان
ما اى اطلق كل مشتق يقدر على مأخذ الاشتقاق كالاسود بمعنى القادر

على السواد و الاحمر بمعنى القادر على الحمرة وغير ذلك مما لم يقل به احد
يرد عليه ان الجواز العقلى مسلم والشرعى ممنوع لتوقفه على الاذن واللازم
باطل و هو جواز اطلاق مايقدر هو عليه من الاعراض و كذا الملزوم
وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق (و الثالث انه) اى
التكوين (لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل و هو محال)
والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون التأثير عين الاثر الحاصل
منه باطل بل حقيقة ترجع الى سلب تكوين التكوين (و يلزم منه) اى
من حدوث التكوين (استحالة تكون العالم) لان تكون العالم مستلزم
للتسلسل المحال المستلزم للمحال محال (مع انه) اى تكون العالم (مشاهد
واما بدونه) اى بدون تكوين آخر (فيستغنى الحادث) اى التكوين الاول
(عن المحدث و الاحداث و فيه تعطيل الصانع) لانه اذا جاز حدوث
حادث بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل
الصانع وهو محال لان الله تعالى قال كل يوم هو فى شأن (و الرابع انه)
اى التكوين (لو حدث لحدث اما فى ذاته) اى فى ذات الله تعالى على ما
ذهب اليه الكرامية (فيصير) الله (محلا للحوادث او فى غيره) اى فى غير
ذات الله تعالى (كما ذهب اليه ابو الهذيل) من المعتزلة (من ان تكوين)
بيان ما فى كما (كل جسم قائم به) اى بالجسم (فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه) لان المكون من قام به التكوين على ان هذا الكلام لايصح
فى الاعراض لما ان قيام الشئ بالعرض محال ولان التكوين لو كان هو المكون
اوقائما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى فى وجوده عن غيره فيكون
قديما والخصم انما امتنع عن القول بقدم التكوين تحرزا عن القول
بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا المحال وهو قيام الشئ
بالعرض (ولا خفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية) اى لايكون بالقياس الى الغير (كالعلم والقدرة) اى مبنى هذه
الوجوه الدالة على ان التكوين صفة ازلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى
كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات
و الاعتبارات كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا نسلم هذه الادلة لانه

حينئذ لاوجود له فى الخارج بل هو اعتبار عقلى فلايحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى فلايكون صفة له (والمحققون من المتكلمين على انه) اى التكوين (من الاضافات والاعتبارات العقلية) معنى الاعتبار النظر فى الامور ليعرف بها شئ آخر من جنسها وهذا ميل الى مذهب الاشعرى لانه هو القائل بكون التكوين صفة اضافية حادثة (مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده) لان القبلية والمعية والبعدية بالنسبة الى شئ آخر (ومذكورا) اى كون الصانع مذكورا (بالسنتنا ومعبودا) بالنسبة الى عبادتنا (ومميتا ومحييا ونحو ذلك) مثل كونه موجدا (والحاصل فى الازل هو مبدأ) اى علة (التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك) يعنى ان الحاصل فى الازل مبدأ هذه الاشياء مثل القدرة واما هذه الاشياء فقائم فيما يستقبل فان القدرة باعتبار تعلقه الى المخلوقات فيسمى تخليقا وباعتبار تعلقه الى المرزوقات يسمى ترزيقا وباعتبار تعلقه بالحياة يسمى احياء وباعتبار تعلقه بالموت يسمى اماتة وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات (ولادليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة) اى على كون ذلك المبدأ صفة مستقلة سوى القدرة الى آخره (فان القدرة) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال فلم يكن القدرة مبدأ للتخليق والحال ان نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء فاجاب بقوله فان القدرة (وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين) اى العدم والوجود (ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكون) لان التكوين نسبة بين المكون والمكون والنسبة لاتتحقق بدون المنتسبين (كالضرب بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار) جواب لما الى الجواب بقوله (وهو) اى التكوين (تكوينه) اى تخليق الواجب (للعالم ولكل جزء من اجزائه) اى اجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى والصورة وغير ذلك (لافى الازل بل لوقت وجوده) اى العالم يعنى لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين

للمكونات حادثا وليس كذلك كما مر فى العلم والقدرة (على حسب علمه وارادته) اى مقتضى علمه فى الازل فانه يوجد فى وقته (فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث لحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لايلزم من قدمها) اى الصفات (قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها) اى تعلق الصفات (حادثة) فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلى كمن جرح انسانا يوم السبت فسرى حتى مات المجروح يوم الجمعة كان الجارح قاتلا من يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة فكذا هذا (وهذا) اى جواب المصنف (تحقيق مايقال) وقائل هذا القول صاحب الاصول الصابونى وقد ذكره صاحب البداية (ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق) اى ان تعلق وجود العالم بذاته تعالى اوصفة من صفاته (فاما ان يستلزم ذلك التعلق (قدم مايتعلق وجوده به) والهاء فى وجوده راجع الى ما وهو عبارة عن العالم والضمير فى به عائد الى ذات الله تعالى (فيلزم قدم العالم وهو باطل) لانه ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة لايردن تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كن بل وجودها متعلق بخلق الله تعالى وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك (اولا) اى يستلزم التعلق المذكور قدم ما يتعلق به فحينئذ ثبت حدوث العالم (فليكن التكوين ايضا) اى كذات الله تعالى وصفته (قديما مع حدوث المكون المتعلق به) اى بالتكوين فيكون القسمان الاولان باطلين فتعين القسم الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل السبر والتقسيم (ومايقال) هذا اشارة الى جواب شبهتهم فى حدوث التكوين وهو ان يقال ان التكوين لو كان ازليا لتعلق وجود المكون به فى الازل وهو يقتضى قدم المكون (من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه) اى المكون فكيف يلزم قدم العالم (اذ القديم ما لايتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به) اى بالغير (ففيه نظر) قوله ما يقال مبتدأ ففيه نظر خبره

(لان هذا) اى المذكور من تفسير (معنى القديم و الحادث بالذات
على مايقول به الفلاسفة) حاصل هذا النظر ان يقال ان اللازم من هذا
القول الحدوث الذاتى وهو ليس بمراد بل المراد هو الحدوث الزمانى الذى
يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم (واما عند المتكلمين فالحادث) اى الحادث
الزمانى (ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه) اى
ما لايكون لوجوده بداية كالبارى تعالى (و بمجرد تعلق وجوده) اى
وجود المكون (بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى) اى بالمعنى الذى
يقوله المتكلمون والحال ان المراد بالحدوث فى العالم الحدوث بهذا المعنى
(لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه) اى عن الغير (دائما بدوامه)
اى دوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا (كماذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا
قدمه) الهاء عائد الى ما (من الممكنات كالهيولى مثلا نعم) يجاب به عن
الاستفهام فى اثبات المستفهم عنه ونونها وعينها مفتوحتان و بكسر
العين و يجوز كسرهما جميعا على الاتباع هذا جواب قول القائل الم يكن
القول يتعلق وجود المكون بالتكوين قولا بحدوثه الزمانى اصلا على تفسير
المتكلمين القديم والحادث فاجاب بقوله نعم الى آخره يعنى ان القول يتعلق
وجود المكون بالتكوين هو القول بحدوث الزمانى اذا كان العالم صادرا
بالاختيار (اذا تبينا صدور العالم عن الصانع بالاختيار) كما ذهب اليه
اهل الحق (دون الايجاب) كما ذهب اليه اهل الفلاسفة والفاعل بالاختيار
هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذى كان صدور
الفعل عنه واجبا و لم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالاحراق من النار
والاشراق من الشمس (بدليل لايتوقف على حدوث العالم) الباء متعلق
بتبينا و من ادلة حدوث العالم كونه اثر المختار فحينئذ لا يصح الاستدلال
بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون
الصانع فاعلا مختارا فهذا لو توقف على الدليل الذى يتوقف على حدوث
العالم لزم الدور المضمر (كان القول) جواب اذا (يتعلق وجوده) اى
وجود المكون (بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه) لان مايصدر بالاختيار
فهو حادث لان الممكن اذا كان محتاجا الى موجد مختار يلزم ان يكون حادثا

زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لايكون موجودا حالة قصد الموجد ايجاده و الا
لزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان الموجود
لابالقصد والاختيار (ومن ههنا) اى من اجل كون الصانع فاعلا بالاختيار
واستلزام كون مصنوعه حادثا حدوثا زمانيا وقيل ان من مجرد تعلقه
بالغير لايستلزم الحدوث بالمعنى الذى قصده المتكلمون (يقال ان التنصيص)
اى التصريح (على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم
قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا) اى وان لم يكن المراد بالحادث هذا
المعنى لما كان ردا (فهم) اى الفلاسفة (انما يقولون بقدمها) اى قدم
الهيولى (بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لابمعنى عدم كونه بالغير) لابمعنى انه
لايحتاج الى الغير (والحاصل) اى حاصل الجواب المذكور و هو تكوينه
للعالم (انا لانسلم انه لايتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه) معطوف
على انه لايتصور (معه) وزان التكوين مع المكون (وزان الضرب مع المضروب
فان الضرب صفة اضافية) اى متصور بالقياس الى الغير (لايتصور بدون
المتضايفين اعنى الضارب والمضروب و التكوين صفة حقيقية هى مبدأ
الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود) الصلة مع
الموصول محله مجرور صفة الاضافة (لاعينها) اى لاعين الاضافة (حتى
لوكانت عينها) اى لوكانت الصفة عين الاضافة (على ماوقع فى عبارة
المشايخ) وهو الاشعرى على ماسبق عند قوله والمحققون من المتكلمين على
انه من الاضافات (لكان القول) جواب لو (بتحققها بدون المكون
مكابرة وانكارا للضرورى) لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة
لاتتحقق بدون المتضايفين (فلايندفع بما يقال) اى لا يندفع بهذا
القول ماوقع فى عبارة المشايخ من ان التكوين عين الاضافة التى هى اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود وانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب
فحينئذ لايوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا (من ان الضرب
عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول) تعليل مقدم (و وصول
الالم اليه من وجود المفعول معه) اى مع الضرب (اذ لو تأخر) مفعول
(لانعدم هو) اى الضرب لان العرض لايبقى زمانين (بخلاف فعل
البارى فانه ازلى واجب الدوام يبقى اى وقت وجود المفعول) حاصله

الفرق بان الضرب صفة مستحيل البقاء و التكوين صفة واجبة البقاء
و الصفة التى هى مستحيل البقاء لاتوجد بدون متعلقه بخلاف الصفة
الواجبة البقاء (وهو) اى التكوين (غير المكون عندنا) اى عند اهل
السنة خلافا للاشعرى و المعتزلة شبهة الاشاعرة و المعتزلة قوله تعالى
هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه وكذا قوله ان فى خلق السموات
والارض واختلاف الليل و النهار لايات لقوم يفقهون وكذا فى المتعارف
بقوله اجتمع خلق عظيم يريدون به المخلوق اجيب عن هذا بان اطلاق
المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة شايع (لان الفعل يغاير المفعول)
اى المكون (بالضرورة) وفيه نظر لان التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه
(كالضرب مع المضروب و الاكل مع المأكول ولانه لو كان) التكوين
(نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه) اى بنفس المكون
(ضرورة) دليل الملازمة (انه) اى المكون (مكون بالتكوين) اى سبب
التكوين (الذى هو عينه فيكون المكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو
محال) اى اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن
الصانع الخالق والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يقم بذات الله
تعالى وان لم يكن قائما بذات الله تعالى لم يكن مكونا له لان المكون من قام به
التكوين والتكوين ليس بقائم على ذلك التقدير بذات الله تعالى فيلزم ان
يكون المكون قائما بنفسه (وان لايكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه) اى
الخالق (اقدم منه) اى من العالم (وقادر عليه) اى على العالم (من غير
صنع وتأثير فيه) اى فى العالم (ضرورة تكونه) اى العالم (بنفسه وهذا)
اى عدم تعلق الخالق بالعالم (لايوجب كونه) اى الخالق (خالقا والعالم
كونه مخلوقا فلا يصح القول بانه) اى الله تعالى (خالق العالم و صانعه
هذا خلف) اى عدم صحة القول بانه خالق العالم وصانعه واعلم ان عدم
تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم كونه مكونا للاشياء
كلها معنى واحد مع اعتبارات تنتهى (وان لايكون الله تعالى مكونا
للاشياء ضرورة انه لامعنى للمكون الا من قام به التكوين) الضمير فى به راجع
الى من (والتكوين اذا كان عين المكون لايكون قائما بذات الله تعالى) لان

المكون غير قائم بذات الله تعالى و التكوين اذا كان عين المكون فلا يكون
التكوين قائما بذات الله تعالى (وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر
اسود وهذا الحجر خالق السواد) لان المكون السواد الذى هو عين التكوين
وهو قائم بالاسود خالقا له ومكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان
عين السواد لكان قائما بالاسود الذى هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا له
وكذا الحجر (اذ لامعنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما)
اى الخلق والسواد (واحد فمحلهما واحد) وهو الحجر لان التكوين عين
المكون بحسب الفرض و الخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخلق واحد
فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفه بانه مكون لقيام
التكوين به واذا لم يصف الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم به لايمكنك
ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به (وهذا كله) اى المذكور من الدلائل
على كون التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهى فلا يحتاج
الى الدليل فما الحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب عنه بقوله وهذا كله
تنبيه (على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان
يتأمل فى امثال هذه المباحث) اى كون التكوين عين المكون او غيره
(ولا ينسب الى الراسخين) اى الثابتين وهم الاشاعرة و اصحابه (من علماء
الاصول) اى ان اصول الكلام (ما يكون) مفعول ينسب (استحالته
بديهية ظاهرة على من له) الضمير فى له عائد الى من (ادنى تمييز) الف
ادنى منقلبة عن واو لانه من دنى يدنو اذا قرب (بل يطلب لكلامه) اى
لكلام القائل ان التكوين عين المكون (محملا يصلح محلا لنزاع العلماء
وخلاف العقلاء فان من قال) بيان المحل (ان التكوين عين المكون اراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا) اى عند فعل الفاعل شيئا
(الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك
فهو) اى التكوين (امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل
الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج) وعلى هذا تقول
فى العلم ردا على المولى الشارح ان العالم اذا علم شيئا فليس هنا فى الخارج

الا لعالم والمعلوم فاما العلم فامر يعتبر العقل وكذا القادر مع المقدور وغيره
من الصفات فيلزم منه انكار الصفات الازلية وفيه رفض كثير من العقايد
الاسلامية (ولم يرد) اى من قال ان التكوين عين المكون (ان مفهوم
التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات) المذكورة فيكون النزاع
بينهما لفظيا لامعنويا وهنا بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة
حقيقية مبدأ الاضافة التى هى الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود
فلا يكون اعتباريا عقليا بل كان موجودا فى الخارج قائما بذات الله تعالى
وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وماهذا
الاتناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال
ان التكوين من الصفات الاضافية و مامر بناء على ان قول من قال انه
صفة حقيقية مغايرة للاضافة قائمة بذات الله تعالى فلاتناقض لاختلاف
الجهة (وهذا) اى قول من قال ان التكوين عين المكون كانه اشارة الى
جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك
فاجاب عنه بقوله وهذا الى آخره اى لهذا الكلام نظير ولم نقل من عند نفسي
(كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج
للماهية تحقق ولعارضها) اى الماهية (المسمى بالوجود تحقق آخر حتى
يجتمعا) اى الماهية والوجود (اجتماع القابل والمقبول كالجسم) قابل
(والسواد) مقبول (بل الماهية (اذا وجدت فكونها) اى وجود الماهية
(هو) اى المكون (وجودها) اى الماهية (لكنهما متغايران فى العقل
بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود) لان الماهية ما به الشئ
هوهو و الوجود كون الشئ فى الاعيان فيجوز ان يتعقل احد المفهومين
بدون الآخر (وبالعكس فلا يتم) اى اذا كان مراد من قال ان التكوين
عين المكون ماذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم (ابطال هذا الرأى) اى
رأى من قال التكوين عين المكون (الابانات ان مكون الاشياء وصدورها
عن البارى يتوقف على صفة حقيقية) هى التكوين (قائمة بالذات) اى
بذات الله تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقية تكون موجودة فى الازل قائمة
فحينئذ يكون وجودها مغايرة لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها

لاوجود لهما فى الخارج (مغايرة للقدرة والارادة) لان القدرة لاتختص
بطرف الايجاد بل تحقق فى كلا الطرفين تتصف بالايجاد والاعدام ولان
الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات (والتحقيق)
اى تحقيق الكلام فى التكوين (ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود
المقدور لوقت وجوده) اى المقدور (اذا نسب) اى تعلق القدرة (الى
القدرة يسمى) اى الى التعلق (ايجابا له) ايجاب القدرة للمقدور (واذا
نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك) اى الايجاب (وحقيقته)
اى حقيقة التعلق (كون الذات) اى ذات البارى (بحيث تعلقت قدرته)
اى قدرة الذات (بوجود المقدور بوقته) اى فى وقت المقدور (ثم يتحقق
بحسب خصوصيات المقدورات) وهى الرزق و الحيوة والموت وغيرها
(خصوصيات الافعال) فاعل تتحقق (كالترزيق و التصوير و الاحياء
والامانة وغير ذلك الى مالا يكاد يتناهى) لايقال تعلق القدرة صفة القدرة
والخلق صفة الذات فكيف يتحدان لان نفس التعلق صفة القدرة
وتعلق قدرته صفة الذات و التغاير اعتبارى كحسن زيد بحسن وجهه
بخلاف حسن غلامه فانه ليس وصفا له بل كونه بحيث يحسن غلامه
وصف له وظهر منه ان قوله و حقيقته كون الذات بحيث مما لاحاجة اليه
(واما كون كل من ذلك) اى من الترزيق و التصوير وغير ذلك (صفة
حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير القدماء جدا
وان لم يكن متغايرة) فى الوجود (والاقرب) الى الحق (ماذهب اليه المحققون
منهم) اى من علماء ماوراء النهر (وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه
اى التكوين (ان تعلق بالحيوة فسمى احياء و بالموت اماتة و بالصورة
تصويرا و بالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص) اى
خصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغيرهما (بخصوصية التعلقات)
اعلم انه يعلم من تحقيق هذا الكلام ان فى التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب
ثلثة الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور
لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات
الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه و المذهب الثانى

ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى
كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كما ذهب اليه بعض
مشايخ ماوراء النهر والمذهب الثالث هو ان التكوين صفة حقيقية قائمة
بذات الله تعالى ازلية وان الترزيق و التصوير والاحياء و الاماتة تحصل
من تعلق التكوين بالمكونات على وجه مخصوص ولكن الاقرب الى الحق
من هذه المذاهب الثلثة هو المذهب الثالث دون الاول والثانى (والارادة)
اورد المصنف الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله
تعالى منزه عن كونه مجبورا فى تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت
التكوين (صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك) جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال كون الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق
فما الحاجة الى ذكره ثانيا فاجاب عنه بقوله كرر (تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة
قديمة قائمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه وجود دون وجه)
عدم (فى وقت) اى فى الحال (دون وقت) اى لا فى الماضى ولا فى المستقبل
لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة
مخصصة للمكونات بوجه دون وجه فى وقت دون وقت آخر (لا كما زعمت
الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة و الاختيار
شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا تخلو من ان تكون حادثة
اوقديمة وكل منهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله
تعالى واما الثانى فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى بعد الايجاد اجيب بانه
قديم والزوال انما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادثة فلا يلزم زوال
القديم بل زوال الحادث (والنجارية) اى لا كما زعمت النجارية (من انه مريد
بذاته لا بصفته) اى لا بصفة الارادة والمشية (و بعض المعتزلة) اى لا كما زعمت
بعض المعتزلة وهم ابو الهذيل وابو على الجبائى وابنه ابو هاشم فانهم قالوا
ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا فى محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم
قدم المراد وهو محال والجواب عنه مامر (من انه مريد بارادة حادثة لا
فى محل) هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى ام
بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض

وهو لا فى محل محال فان قال باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام
بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبورا فى احداثها وان قال بارادة
فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهى التى نثبتها وان قال
حادثة نعود السؤال (والكرامية) اى لا كما زعمت الكرامية (من ان ارادته
حادثة فى ذاته) لانه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب
ان المحال هو تعدد الذات لا تعدد الصفات مع الذات (والدليل على ما ذكرنا)
من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى (الآيات الناطقة باثبات صفة
الارادة والمشية لله تعالى) هذا رد على النجارية (مع القطع بلزوم قيام
صفة الشئ به) هذا رد على بعض المعتزلة (وامتناع قيام الحوادث بذاته
تعالى) هذا رد على الكرامية (وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق
الاصلح دليل) قوله نظام العالم مبتدأ خبره دليل (على كون صانعه قادرا
مختارا) هذا رد على الفلاسفة (وكذا حدوثه) اى كذلك حدوث العالم
دليل على كون صانعه فاعلا مختارا (اذ لو كان صانعه) اى العالم (موجبا
بالذات لزم قدمه) اى قدم العالم (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
الموجبة) اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لانه
صانع بالارادة ان شاء ترك (ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر
وهو) اى الانكشاف (معنى اثبات) اى ادراك (الشئ كما هو) اى كما هو
حقه (بحاسة البصر وذلك) اى بيان الانكشاف (انا اذا نظرنا الى البدر
ثم غمضنا العين فلا خفاء فى انه) اى البدر (وان كان منكشفا لدينا فى الحالين
لكن انكشافه) اى البدر (حال النظر اليه) اى الى البدر (اتم واكمل) من
حال الاغماض (ولنا بالنسبة اليه) اى الى البدر (حينئذ) اى حين النظر
(حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية) ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نراه
لا نعرف كنهه فلذا قال عليه الصلاة والسلام ما عرفناك حق معرفتك
مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم
بالكنه فقد قيل بالاول ولذا تلذذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما تلذذون
بمعرفته قيل هذا يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى
من الكنه كما هو المطلوب (جائزة فى العقل بمعنى العقل اذا خلى) اى اذا جرد

من العلائق (ونفسه) اى مع ذاته (لم يحكم بامتناع رؤيته) اى البارى تعالى
لايقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لايفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب
لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا فى العمل بالنصوص المفيدة بوقوع
الرؤية حتى يتفرع قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب
صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل فى النصوص
العمل بظواهرها والاولى ان يحمل كلام المصنف على ظاهره فى الحكم
لجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ما لم يقم البرهان على
امتناعه فهو فى حيز الامكان عقلا (ما لم يقم له برهان على ذلك) الامتناع
(مع ان الاصل عدمه) اى عدم الامتناع (وهذا القدر ضرورى) فى امكان
الرؤية (فان ادعى الامتناع) اى امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض
والفلاسفة والخوارج (فعليه البيان وقد استدل اهل الحق اى اهل السنة
على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعى تقرير الاول انا قاطعون برؤية
الاعيان) اى الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية
الاعيان واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وهما الجوهران اللتان يتركب
الجسم منهما التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التى هى الطول والعرض
وغيرهما فالمرئى هو المقدار دون الجواهر المحجوبة به وان لم يقل به فالمرئى
هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه (والاعراض) اى السواد والبياض
(ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم) كالانسان مثلا (وجسم) كالفرس
مثلا (وعرض وعرض) كالبياض مثلا وكالسواد مثلا (فلابد للحكم
المشترك) وهو الرؤية (من علة مشتركة) بين الاعيان والاعراض يعنى
ان الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز ان يكون علة رؤية
الجسم كونه جسما وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية العرض
كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع (وهى) اى
العلة (اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما) اى بين
الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان قيل عليه ان
التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما جوابه ان
المراد بعلة الرؤية متعلقها اى نفس المرئى ولا شك ان المرئى من زيد فى

الموضعين واحد وكل من المقابلة والتحيز مختلف فيهما غير المرئى فيه
واما كون الوجود من الغير فامر نسبى كالامكان فهو حكمه (والحدوث
عبارة) بيان عدم جواز الحدوث والامكان (عن الوجود بعد العدم
والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم) اى سلب الضرورة عن
الطرفين (ولا مدخل للعدم فى العلية) لان علة الشئ لابد وان تكون
موجودة فلا يكون الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود
مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان
لانه عبارة عن استواء طرف الوجود والعدم واذا سقط العدم عن درجة
الاعتبار بقى الوجود (فتعين الوجود) لان مفهوم الوجود وهو كون الشى
فى الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات (وهو)
اى الوجود (مشترك بين الصانع وغيره) من الاعيان والاعراض (فيصح
ان يرى) الله تعالى (من حيث تحقق علة الصحة) اى علة صحة الرؤية
(وهى) اى العلة (الوجود ويتوقف) الواو للحال كانه اشارة الى جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع
وغيره ان يصح رؤية الصانع لجواز ان يكون كون الشئ ممكنا شرطا
للرؤية او كون الشئ واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله ويتوقف
(امتناعها) اى الرؤية (على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا)
وهو انطباع صورة المرئى فى عين الرائى واتصال السماع الخارجى منه
بالمرئى (او من خواص الواجب مانعا) عن الرؤية بان يكون ذاته تعالى غير
قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع من موانعها لاينافى
صحة الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية هى
الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى
لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر فى تحققه
حصول المقتضى فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل
هوية الله تعالى تنافى هذه الرؤية لفوات شرط او لوجود مانع (وكذا
يصح ان يرى سائر الموجودات) المشتركة فى العلة هذا جواب عن سائل
يقول لو كان الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات مرئيا لنا لكن اللازم

باطل لان بعض الموجودات غير مرئى لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم
يستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات
(من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك) من الملك والجن والارواح
(وانما يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها) اى الموجودات
(بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها) وذلك كما ان الهرة ترى
الفأرة فى الليل ونحن لانريها والمصروع يرى الجن ونحن لانريها والنبى
عليه الصلاة والسلام يرى جبرائيل عليه السلام ولايراه الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا
بالذات (وحين اعترض بان الصحة عدمية) لانها عبارة عن عدم الوجوب
والامتناع لان المراد منها الممكن المعدوم او يقال صحة الرؤية عدمية
لانها عبارة عن امكان الرؤية (فلا تستدعى علة) اى لانسلم ان صحة الرؤية
تستدعى العلة لانها امر عدمى والامر العدمى لايقتضى العلة لان اقتضاء
العلة من خواص الامر الوجودى فلايكون الوجود ولاغيره علة لصحة
الرؤية (ولوسلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات) اى ولوسلم ان الامر
العدمى يستدعى العلة ولكن لانسلم انه لابد للحكم المشترك من العلة المشتركة
وانما يلزم ذلك ان لوكان الحكم المشترك واحدا بالشخص لان الواحد
بالشخص لايجوز ان يعلل بالعلل المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك واحدا
بالنوع فيجوز ان يعلل بالعلل المختلفة (كالحرارة) المعللة (بالشمس
والنار) والحركة والرؤية عن الواحد النوعى يعلل بعلل مختلفة فيكون
علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض (فلا تستدعى) الرؤية (علة
مشتركة) فلا يلزم من كون علة الرؤية فى الاعيان والاعراض هى الوجود
كونها علة لرؤية الصانع (ولوسلم فالعدمى يصلح علة للعدمى) اى ولو
سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لانسلم ان يكون علتها وجودية لانها
عدمية ينبغى ان يكون علتها عدمية كالحدوث والامكان فلا يلزم منه
ان يكون البارى مرئيا لانعدام علة الرؤية وهو الحدوث او الامكان
(ولوسلم فلانسلم الاشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه) اى ولو سلم ان
الامر العدمى لايصلح ان يكون علة للامر العدمى ولكن لانسلم ان الوجود

مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شئ عينه عند الشيخ ابى
الحسن الاشعرى فلايكون دليلكم على جواز رؤيته تعالى صحيحا فلايكون
وجود الواجب مثل وجود الممكن اعلم ان فى الوجود مذاهب ثلثة
المذهب الاول ان وجود كل شئ سواء كان ذلك الشئ واجبا او ممكنا امر
زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخاصة التى هى
وجود كل شئ ومقولا بالتواطؤ عليها وهو مذهب المتكلمين والمذهب
الثانى ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون
الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات ومقولا بالتشكيك
وهو مذهب الحكماء والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجبا
او ممكنا عينه فلايكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوى بل يكون
بينهما بالاشتراك اللفظى وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ولكن
مراده بالوجود هو ذات الشئ لا كون الشئ فى الاعيان لانه معلوم بالبديهة
ان الوجود بالمعنى الثانى ليس مشتركا بين الاشياء بل الوجود بالمعنى الاول
فيكون النزاع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا لفظيا لان مراد من قال ان
وجود كل شئ زائد عليه هو الوجود بمعنى كون الشئ فى الاعيان ومراد
من قال ان وجود كل شئ عينه هو الوجود بمعنى ذات الشئ (اجيب بان
المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها) اى للرؤية (ولاخفاء فى لزوم
كونه) اى متعلق الرؤية (وجوديا) لان القابل لايكون الا وجوديا (ثم
لايجوز ان يكون خصوصية الجسم) من الانسان مثلا (او العرض) من
السواد وغيره دفع لجواز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة لا المشتركة
(لانا اول) افعل لافعل له وقيل اصله اوءل من وال فابدلت همزته واوا
تخفيفا غير قياس او اوءل فقلبت همزته واوا وادغمت (مانرى) مصدرية
(شبحا من بعيد انما تدرك منه) اى من الشبح (هوية ما) اى الشخص
والقالب يعنى ان المرئى اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية
او عرضية بل انما نرى ذلك ثانيا (دون خصوصية جوهرية او عرضية
او انسانية او فرسية ونحو ذلك) فلو كانت العلة لصحة الرؤية هى الخصوصية
لزم ان لايرى ما لايعلم خصوصية فالتالى باطل فالمقدم مثله فثبت ان العلة

لصحة الرؤية لبست الاهوية (و بعد رؤيته) اى الشبح (برؤية واحدة
متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى مافيه من الجواهر و الاعراض
وقد لانقدر) على تفصيله فان الرؤية تصل اولا الى الجملة ثم الى التفصيل
ثانيا (فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية) مافيه مسامحة بل متعلقها
هو الهوية المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة
خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت (وهو المعنى
بالوجود) وبهذا يندفع ما قيل ان الوجود من المعقولات فلا يمكن رؤيته
اصلا (واشتراكه) اى هوية ما (ضرورى) فيندفع الاعتراض الرابع
(وفيه) اى فى الجواب (نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية
ومايتبعها) اى يتبع الجسمية (من الاعراض لا) هوية والجسمية لبست
مشتركة لان الله تعالى ليس بجسم فحينئذ لايكون البارى تعالى مرئيا من
(غير اعتبار خصوصية وتقرير الثانى) اى الدليل النقلى على صحة الرؤية
(ان موسى عليه السلام) مفعل من اديت رأسه اذا حلقته فهو مثل اعطى
فهو معطى وقيل هو فعلى من ماس يميس اذا بختر فى مشيه فموسى الحديد
من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت الحلق فالواو فى موسى بدل
من الياء لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى النبى عليه الصلاة والسلام
لايقضى عليه بالاشتقاق لانه اعجمى وانما يشتق موسى الحديد (قد سأل
الرؤية) من ربه فى الدنيا (بقوله رب ارنى انظر اليك) صار جزما لانه
جواب الامر قال الزجاج المعنى ارنى نفسك انظر اليك اى قد سمعت كلامك
فانا احب ان اريك وكلمه ربه خصه الله تعالى بان سمعه كلامه من غير
ان يكون بينهما احد قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عليه
السلام اهبط الى الارض ظلمة سبع فراسخ فلما دنى موسى عليه السلام
من الظلمة طردت عنه شيطانه وطرد هوام الارض ونحى عنه ملكاه
ثم كلمه الله تعالى وكشطت له السماء فرأى الملائكة قياما فى الهواء ورأى العرش
بارزا وكان بعد ذلك لايستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور
ولم يزل على وجهه برقع حتى مات (فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه) اى طلب
موسى عليه السلام (جهلا) ان لم يكن موسى عليه السلام عالما بامتناع

الرؤية (بما يجوز فى ذات الله تعالى وما لا يجوز) فبهاقالت المعتزلة الجهل
لبعض احواله لايضر اذا علم وحدانيته وشريعته التى هى اوامره ونواهيه
رد عليهم بان جهل النبى الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء (اوسفها
اوعبثا وطلبا للمحال) اى ان كان عالما بامتناع الرؤية معنى السفه الخفة ومنه
زمام سفيه اى خفيف و العبث فى اللغة اللعب يقال عبث يعبث عبثا
فهو عابث اى لاعب بما لايعنيه كل لعب لا لذة فيه فهو عبث وما كان
فيه لذة فهو لعب (والانبياء منزهون عن ذلك) لان طلب المستحيل من
الانبياء محال خصوصا مايقتضى الجهل بالله تعالى ولذلك رد بقوله لن ترانى
دون لن ارى ولن اريك ولن تنظر الى تنبيها على انه قاصر عن رؤيته تعالى
لتوقفها على معد فى الرأى ولم يوجد فيه بعد (وان الله تعالى علق الرؤية
باستقرار الجبل) بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى اى اجعل بينى
و بينك اقوى منك وهو الجبل فان استقر مكانه اى سكن وثبت فسوف ترانى
وان لم يسقر مكانه فانك لاتطيق رؤيتى واما قوله لن ترانى فكلمة لن ليست
للتأبيد بل هى للتأكيد فحسب والدليل عليه قوله تعالى فلن اكلم اليوم
انسيا قرنها باليوم والتأبيد مع التوقيت تنبيها لكن المراد به فى دار الدنيا
لا فى دار الاخرة ويدل عليه قوله تعالى ولن يتمنوا اى لن يتمن الكفار الموت
بما قدمت ايديهم ثم اخبر بانهم يتمنون الموت فى دار الآخرة بقوله تعالى ونادوا
يامالك ليقض علينا ربك اى الموت (وهو) اى استقرار الجبل (امر ممكن فى نفسه
والمعلق بالممكن ممكن لان معناه) اى معنى تعليق الممكن بالممكن (الاخبار بثبوت
المعلق) وهو رؤية الله تعالى (عند ثبوت المعلق به) وهو استقرار الجبل
(والمحال لاثبوت له على شئ من التقادير الممكنة) حاصل قوله وان الله
تعالى علق الرؤية الخ هو ان يقال ان الله تعالى ماعاتب موسى عليه السلام
عند سؤال الرؤية كما عاتب نوحا عليه السلام انجاء ابنه من الغرق من الله
تعالى بل العتاب فى سؤال موسى عليه السلام اولى من العتاب فى سؤال
الانجاء لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته
على الامر الممكن الذى هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان
المعلق بالممكن ممكن فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط (وقد

اعترض بوجوه اقواها) اى اقوى الوجوه (ان سؤال موسى عليه السلام
كان لاجل قومه) اجل مصدر اجل شرا اذا جناه استعمل فى تعليل
الجنايات ثم استعمل فى كل تعليل اى لتبكيت قومه لا لاجل امكان الرؤية
هذا اشارة الى رد الدليل الاول (حيث قالوا لن نؤمن لك) ولن كلمة فى نفى
المستقبل غير انه ابلغ تأكيدا وتشديدا وهو حرف مرتجل عند سيبويه
والخليل فى احد الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى اصله لا ان وعند الفراء
لا فابدلت الفها نونا (حتى نرى الله جهرة فسال) بقوله رب ارنى انظر اليك
وانما اضاف الى نفسه لئلا يقولوا لو سألها لنفسه لراه لعلو قدره (ليعلموا)
اى القوم (امتناعها كما علمه) اى الامتناع (هو) اى موسى عليه السلام
(وبانا لانسلم) اشارة الى رد الدليل الثانى (ان المعلق عليه) وهو استقرار
الجبل (ممكن) لان معنى قوله تعالى فان استقر الجبل مكانه فسوف ترانى
اى فان اجتمع السكون والحركة فسوف ترانى (بل هو استقرار الجبل حال
الحركة وهو محال) لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما حال سكونه واما
حال حركته والاول ممنوع لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية
لحصول الشرط الذى هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين انه علقه حال
حركة وهو محال (واجيب بان كلا من ذلك) اى من الاعتراض (خلاف
الظاهر) لان الشخص اذا علم امتناع الشئ ثم سأل لاجل الغير كان
ممنوعا فى العادة (ولا ضرورة فى ارتكابه) اى ارتكابه موسى عليه السلام على
خلاف الظاهر (على ان القوم) اى قوم موسى عليه السلام (ان كانوا مؤمنين
كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة) اذ لو كانت الرؤية ممتنعة
لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين مر قومه على قوم
يعبدون الاصنام ويقيمون على عبادتها قالوا ياموسى اجعل لنا الها نعبده
كما لهم الهة يعبدونها قال لهم موسى عليه السلام انكم قوم تجهلون يعنى
تكلمتم بغير عقل وجهلتم الامر وفى قول الشارح ان كانوا مؤمنين الخ
نظر بان السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية بل يسمعوا من الله تعالى
خطاب لن ترانى فيخبر والمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تعالى لن ترانى
على استحالة الرؤية اشد خطاء اذ لا يدل الاخبار على عدم رؤيته اياه على

ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته ودعوى
الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية (وان كانوا كفارا لم يصدقوه)
اى قول موسى عليه السلام (فى حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون
السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا) اى كامكان الاستقرار فى غير
حال التحرك (ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة
والسكون) فان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى فان وقع
السكون مكان الحركة فسوف ترانى لا ان اجتمع السكون والحركة فى زمان
واحد فسوف ترانى كما توهمه المعترض قال بعض المحققين من ارباب
المكاشفة ان موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته تعالى مع بقاء هوية نفسه
حيث قال رب ارنى انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله
تعالى بقوله لن ترانى مع بقاء هويتك التى تخاطب بها ولكن انظر الى الجبل
اى الى بدنك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا فسوف ترانى بهويتك
فلما تجلى ربه الى اى القى عليه من نوره فاضطرب بدنه من رهبته الله تعالى
جعله دكا وخر موسى صعقا اى مغشيا وفناء عن هويته فراى الحق بعين
الحق فلما افاق من غشيته قال سبحانك تنزيها لك من السؤال تبت اليك الآن
من مسئلتى الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه سألها بغير استيذان من الله
تعالى فلذلك تاب وانا اول المؤمنين اى اول من امن انه لا يراك احد قبل
يوم القيمة قال القتيبى وانا اول المؤمنين اراد به فى زمانه كقوله تعالى وانى فضلتكم
على العالمين وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبى ان موسى عليه
السلام سأل ربه آية اى علامة يعلمه بها على طريق الضرورة قلنا هذا
التأويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارنى انظر اليك ولم يقل انظر
اليها والثانى انه تعالى قال لن ترانى ولم يقل لن ترآيتى اى علامتى والثالث
ان موسى عليه السلام كان معه من آيات الله تعالى من قلب العصا حية
وانفجار الماء بضرب العصا من الحجر وفلق البحر بضرب العصا واليد
البيضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق
الضرورة بحيث يستغنى معها عن طلب آية اخرى وايضا ان موسى عليه
السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وفى مثل هذا الوقت يبعد ان يقول

يا الهى اظهر لى دليلا اعرف به وجودك (واجبة بالنقل) اى بالدليل
السمعى (ورد الدليل السمعى) اى الكتاب والسنة واجماع الامة (بايجاب
رؤية المؤمنين الله تعالى فى دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة) قوله يومئذ اى يوم القيمة ناضرة ناعمة حسنة يقال شجر ناضر
و روض ناضر ويقال نضر وجهه ينضر ونضره الله وانضره ونضره
والمفسرون يقولون مضيئة مسفرة مشرقة (الى ربها ناظرة) ينظر الى
الله يومئذ لا يحجب عنه وجوه مبتدأ وناضرة خبره وجاز الابتداء هنا
بالنكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفا
اى ثم وجوه وناضرة صفة واما الى فمتعلقة بناظرة الاخيرة وجه الاستدلال
ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية اوعن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا
لرؤيته والاول هو المطلوب والثانى تعذر حمله على ظاهره فيحمل على
الرؤية التى هى كالمسبب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب وارادة المسبب
من احسن وجوه المجاز ولقائل ان يقول ان النظر لايدل على الرؤية ولهذا
يقال نظرت الى الهلال فلم اره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية
للارادة من الآية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها فلا يكون الآية
دليلا على وجوب الرؤية فان قيل هذه الآية لاتدل على وجوب الرؤية
فى الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء هى النعماء الباطنة وان يكون
النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الآية وجوه يومئذ
ناضرة نعمة ربها منتظرة ولاحتمال ان يكون المضاف هو المحذوف
وهو الثواب فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها
ناظرة وبالاحتمال المذكور لايثبت الرؤية فى الاخرة فضلا عن
وجوبها قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لايكون
الا بالنظر العين فلايجوز حمل الى على واحد الآلاء ولا حمل النظر على
الانتظار وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
لم يثبت من الثقاة ولان حمل النظر على الانتظار لايليق هنا اذ الاية مسوقة
لبيان النعم والانتظار سبب للنعم لانه موت آخر وان حذف المضاف غير
جائز لان النظر على الثواب لابد وان يحمل على اضمار رؤية الثواب لا على

تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لانه ليس من النعم والاية لبيان
النعم ولابد من اضمار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضمار الرؤية
كان اضمار الثواب زيادة اضمار من غير دليل وهو لايجوز (اما السنة
فقوله عليه الصلاة و السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر)
هذا تشبيه الرؤية بالرؤية فى اليقين والوضوح لا تشبيه المرئى بالمرئى فى الجهة
و فى الخبر الصحيح ان الله تعالى يأتى يوم القيمة فى صورة غير صورته التى
تعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فيأتيهم الله تعالى فى صورته
التى تعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم السلف
توقفوا فيه كما هو رأيهم و الخلف اولوه بان الملك يأتيهم فانكروا عليه
لما راوه فى صورة الممكن والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة
لاتشبه شيئا من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنها بالصورة للمشاكلة (وهو
مشهور) يفيد طمانينة القلب (رواه احد و عشرون من اكابر الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الايمة) والاصل
فى الايمة أئمة لانها جمع امام ولكن لما اجتمعت الميمان ادغمت الاولى فى الثانية
والقيت حركتها على الهمزة فصارت ائمة فابدل من الهمزة المكسورة ياء
كراهة اجتماع الهمزتين (كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الاخرة
وان الآيات الواردة) هذا اشارة الى دفع كلام المعتزلة (فى ذلك محمولة
على ظوارها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى
شبههم من العقليات) يعنى ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقلى ونقلى
(ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى)
اما حقيقة كما فى الرؤية بالذات اوحكما كما فى رؤية وجهه فى المرآة المقابلة
وثبوت مسافة بينهما) اى بين الرائى والمرئى (بحيث لايكون المرئى فى غاية
القرب) من الرائى (ولا فى غاية البعد واتصال شعاع) عطف على قوله
وثبوت (من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى و الجواب
منع هذا الاشتراط) بان يقال لانسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط
فى رؤية الله تعالى لانها لايلزم من كونها شرائط فى المحسوسات كونها
شروطا لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغائب وهو وهم محض

فان قلت فحينئذ لانزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباق وجوز اهل السنة بدونهما قلت بل نزاع حقيقى فى ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا (واليه) اى الى المنع (اشار بقوله فيرى الله تعالى لا فى مكان) قال بعض من ارباب المكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة ويريهم ذاته فى حجاب صفاته لانهم لايطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام فى الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم به لبس فى جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة (ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرأى وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد) يعنى لايلزم من كون هذه الشروط شروطا لرؤية الشاهد فى الحس وهو الموجودات المحسوسة ان يكون شرطا للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على المشاهد وهم محض لايفيد اليقين فى امتناع رؤية الله تعالى الذى هو مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد على الغائب والاصغر غائبا والمشبه به شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو من حذ وجزئى لجزئى والحاقه به قاس الشئ بالشئ اذا قدره على مثاله ويسمونه الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه فى ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة (وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) والباء متعلق ليستدل يعنى لوكانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا (وفيه) اى فى هذا الاستدلال (نظر لان الكلام) اى البحث (فى الرؤية بحاسة البصر) يعنى رؤية الله تعالى ايانا ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء فى رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها فى رؤيتنا اياه تعالى فلايلزم من كون هذه الاشياء شروطا للرؤية بحاسة البصر بغير حاسة البصر (فان قيل لوكان الله) تعالى (جائز الرؤية) هذا معارضة من طرف المعتزلة وان دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا ما ينافيه (والحاسة) الواو للحال (سليمة لوجوب ان يرى)

فى الدنيا (والا) اى وان لم تجب الرؤية مع وجود هذه الشرائط (لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة) اى عالية (لانراها) اى الجبال وانه (سفسطة) اى كون الجبل بحضرتنا وعدم رؤيتنا اياه سفسطة ومغالطة (قلنا ممنوع) اى اللازمة ممنوعة وان وجوب الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوع ولانسلم ايضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكور (فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ولاتجب عند اجتماع الشرائط) لانه يجوز ان لايخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع هذه الشرائط ولو سلم وجوبها فى الشاهد ولانسلم وجوبها فى البارى تعالى بجواز اختلاف الرؤيتين فى الماهية ولوازمها ولو سلم وجوبها فى البارى تعالى ايضا عند تمام الشرائط لكن لانسلم تمامها فيه لما نقل فى السلف ان رؤية الله تعالى لايجوز فى الدنيا لضعف تركيب اهلها وكون قومهم فانية متغيرة وفى الاخرة رزقوا تركيبا باقيا وقوى باقية فراؤابها وعن انس بن مالك رضى الله تعالى عنه لايرى الباقى بالفانى بل يرى الباقى بالباقى اعلم ان شرائط الرؤية ثمانية الاول سلامة الحاسة الثانى كون الشئ بحيث يكون جائز الرؤية الثالث لمن يكون مقابلا للرائى اوفى حكم المقابل فالاول كالجسم المحاذى للرائى والثانى كالاعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرائى اذ العرض لايكون مقابلا للرائى ولكنه حال فى الجسم المقابل للرائى فكان فى حكم المقابل للرائى الرابع ان لايكون المرئى فى غايت القرب الخامس ان لايكون فى غاية البعد السادس ان لايكون المرئى فى غاية الصغر السابع ان لايكون فى غاية اللطافة الثامن ان لايكون بين الرائى والمرئى حجاب (ومن السمعيات) عطف على قوله ومن العقليات (قوله تعالى لاتدركه الابصار) اى لاتحيط به جمع بصر وهو حاسة النظر وقد يقال للعين من حيث انها محلها وفى هذا الكلام دليل على ان الخلق لايدركون الابصار اى لايعرفون كيف حقيقة البصر وما الشئ الذى صار به الانسان بصيرا من عينه دون ان يبصر من غيرها من سائر اعضائه وانما خص الابصار بادراكه اياها مع انه يدرك كل شئ لان الله تعالى يرى الابصار ولايرى وهذا لله تعالى لان غير الله تعالى لايجوز ان يرى البصر ولايراه البصر وهو يدرك

الابصار وجه الاستدلال بهذه الآية ان قوله تعالى لاتدركه الابصار
يقتضى ان لاتدركه الابصار فى شئ من الاوقات لان قوله يدرك يناقض قوله
لاتدركه الابصار بدليل استعمال واحد من القولين فى تكذيب الآخر وصدق
احد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لاتدركه الابصار
لوجب كذب قوله وهو يدرك الابصار يحيط علمه بها ولايخفى عليه شئ
ولايفوته وهو اللطيف الخبير فيدرك مالايدركه الابصار بالابصار ويجوز
ان يكون من باب اللف اى لاتدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار
لانه الخبير فيكون اللطيف مستفادا من مقابل الكثيف لما لايدرك
بالحاسة ولاينطبع فيها (والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق)
يريد ان اللام فى قوله تعالى لاتدركه الابصار ليس لاستغراق افراد البصر
فلايتم دليلكم ولوسلم استغراقها دون الجنس وان المعنى لايدركه كل بصر
(وافادته) عطف تفسير (عموم السلب) اى شمول النفى لكل واحد
(لاسلب العموم) اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا
جزئيا (وكون الادراك معطوف) على تسليم كون الابصار (هو الرؤية
مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى) يعنى لانسلم ان الادراك
هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى
فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فعلم ان الادراك اخص من الرؤية
ونفى الاخص لايستلزم نفى الاعم (انه لادلالة فيه) اى فى قوله تعالى
لاتدركه الابصار (على عموم الاوقات) اى اوقات الدنيا والاخرة (والاحوال)
فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة قوله انه لادلالة خبر
والمبتدأ قوله والجواب بعد تسليم الى آخره وايضا البصر فى اللغة
والعرف هو القوة فالنفى يصرف اليها ضرورة اذ الخطاب لايجرى الا
بحسب العرف واللغة وهذا لايضرنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطى يوم
الجزاء قوة لابصارنا تقوى بها على رؤيته (وقد يستدل بالآية على جواز
الرؤية) يعنى الاستدلال على ان يكون كل من قوله لاتدركه الابصار وهو
يدرك الابصار تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا
ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلايلزم منه عدم الرؤية

مطلقا (اذلو امتنعت) الرؤية (لما حصل التمدح بنفيها) اى الرؤية
على ثلثة اوجه اوله ان يمدحه فى وجهه فهذا الذى نهى عنه والثانى ان
يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهى عنه ومدح ثالث
يمدحه فى حالة غيبته ولايبالى بلغه او لم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا
لابأس واعترض بان عدم الرؤية لوكان مدحا كان زواله نقصا فيلزم دوامه
فى الدنيا والاخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات
واما المدح الذى يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص
اذ لايلزم منه التغير فى القديم والرؤية منه لانها بخلق الله تعالى واما الاعتراض
بالتمدح بنفى الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال
لابامتناع شريكه (كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته) اى المعدوم (لامتناعها)
اى الرؤية (وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته) اعترض بعدم رؤية الاصوات
والطعوم اذ لايمدح فيه مع امكان رؤيتها لكونها موجودة واجيب بان نفى
الرؤية عن الموجود الخالى عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال
مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص فلامدح فى نفى
رؤيتها قيل كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما ينال اليه بالرؤية فلم ينل لتعززه
بحجاب الكبرياء واما ماينال اليه بالشم والذوق فالكمال يمنع الوصول اليه
بالشم والذوق لابالرؤية كما فى اكل الجبة ومشاربها (ولايرى للتمنع) اى
تفرد (والتعزز) العزة فى اللغة المنعة والغلبة ويقال عز الشئ اذا اشتد
ويقال العزيز الذى لايعجز عما اراد ويقال العزيز الذى لايوجد مثله وجوده
(بحجاب الكبرياء) الكبرياء الترفع على الغير قيل الكبرياء ان لايحاط به
(وان جعلنا الادراك) فى قوله لاتدركه الابصار (عبارة من الرؤية على
وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها
اى الرؤية اظهر لان المعنى) اى معنى الآية (انه مع كونه) اى كون الله
تعالى (مرئيا لايدرك) الله تعالى (بالابصار) اى لايرى بالاحاطة بل يرى
بغيرها (لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها) اى
من اقوى شبههم من السمعيات (ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية مقرونة
بالاستعظام) اى استعظام الرؤية (والاستنكار) اى الجد الشئ منكرا

اى الشبهة للمعتزلة انه تعالى ماذكر سؤال الرؤية فى موضع من كتابه لااوقد
استعظمه وذلك فى ثلث آيات الاولى و قال الذين لايرجون لقاءنا لولاانزل
علينا الملائكة اونرى ربنا لقداستكبروا فى انفسهم وعتواعتوا كبيرا ولوكانت
الرؤية ممكنة لماكان طالبها عاتيا اى مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه الى
مرتبة لايليق بهـا بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الاية الثانية
و اذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اى عيانا فاخذتهم
الصاعقة اى الصيحة التى اهلكتهم و انتم تنظرون و لوامكنت الرؤية
لما عاقبهم بسؤالها فى الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب الاتنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به
فى الحال باخذ الصاعقة ولوجاز كونه مرئيا كان سؤالهم هذا سؤالا
لمعجزة زائدة و لم يكن ظلما و لاسببا للعقاب (و الجواب ان ذلك) اى
الاستعظام (لتعنتهم وعنادهم) التعنت طلب الايقاع فى امر شاق يعنى
ان كفرهم والعقاب بسبب تعليق ايمانهم على الرؤية فى الدنيا تعنتا وعنادا
(فى طلبها) اى الرؤية (لالامتناعهـا) ولهذا استعظم انزال الملائكة
فى الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب فى الاية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف
(والا) اى وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم (لمنعهم موسى عليه الصلاة
والسلام عن ذلك) اى عن سؤال الرؤية (كما فعل) اى منع موسى عليه
الصلاة و السلام (حين سألوا) اى قوم موسى عليه الصلاة والسلام
(ان يجعل لهم آلهة) اى قالوا ياموسى اجعل لنا آلهة (فقال موسى
عليه الصلاة و السلام (بل انتم قوم تجهلون فهذا) اى عدم منع
موسى عليه الصلاة والسلام عن طلب الرؤية (مشعر بامكان الرؤية
فى الدنيا ولهذا) اى ولاجل امكان الرؤية (اختلف الصحابة رضى الله
عنهم فى ان النبى عليه الصلاة و السلام هل رأى ربه فى ليلة المعراج
والاختلاف) اى الاختلاف الصحابة (فى الوقوع) اى وقوع الرؤية
(دليل على الامكان) لان الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابى
ذر رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه الصلاة والسلام سئل هل رأيت
ربك ليلة المعراج فقال نورانى اراه فيه دليل الفريقين اذ روى بفتح الهمزة

والنون وكسرهما فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثانى كان اثباتا لها
والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى
وقد ورد اذن الشرع قبل اطلاق النور يؤيد رواية الكسر فلعل رواية
الفتح للتلبيس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك معناه (واما الرؤية
فى المنام) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى
فى المنام ام لا فاجاب عنه بقوله واما الرؤية (فقد حكيت عن كثير من السلف)
كابى حنيفة رحمه الله وعن ابى يزيد رأيت ربى فى المنام فقلت له كيف
الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروى ان حمزة القارى قرأ على الله
القرأن من اوله الى آخره فى المنام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده
قال الله تعالى قل يا حمزة وانت القاهر قيل هذا انما يدل على كونه كليم الله لا على
رؤية وعن كعمر رضى الله تعالى عنه اكابر الصحابة رضى الله تعالى عنهم
(ولا خفاء فى انها) اى الرؤية فى المنام (نوع مشاهدة تكون بالقلب دون
العين والله خالق لافعال عباده) لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى
وصفاته شرع فى بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك
والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات لاخالق لها سواه وهو مذهب
الصحابة رضى الله تعالى عنهم (من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) اى
موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة اومعصية كما ذهب
اليه الاشعرى اويستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضى ابو بكر
او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما رآه الاستاذ فلا رد صريحا الا
على المعتزلة فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات بخلق الله
تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل
الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح اسناد الفعل الى العبد قلت لا شك
ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقها بواحد من طرفى
الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فبهذا صح اسناده
الى العبد (لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله) وبه خرج ازد
على الحكماء وحيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض و لعالم
الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله و فرق بينهم و بين المعتزلة

ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكماء بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هى يوجبان المقـدور (وقد كانت الاوائل منهم) اى من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء منهم لايطلقون لفظ الخـالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لاغير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم (يتحاشون) اى يمتنعون وفى بعض النسخ لايتجاسرون (عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك) كمبدع ومحدث (وحين رأى الجبائى) من المعتزلة (واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا) اى تشاجعون (على اطلاق لفظ الخالق) على كل حى بالنسبة الى فعله حتى النملة والبقة (احتج اهل الحق) على ان الله تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات لاخالق لها سواه (بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله) هذا دليل عقلى (لكان عالما بتفاصيلها) اى الافعال قيـل هذا الدليل بنفى الكسب والخلق معا لاشتراكهما فى كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشئ مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم القصد ان كان اجمالا فعله بالاجمال وان كان تفصيلا فعله بالتفصيل ثم القصد الاجمالى كاف فى الكسب اتفاقا كقصد المشى الى المسجد فليكن كافيا فى الخلق ايضا ودعوى البديهة فى عدم كفايته فيه ممنوع (ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيـار لايكون الا كذلك) اى يكون العالم بتفاصيلها (واللازم باطل) اى كون العبد عالما بتفاصيلها (فان المشى من موضع الى موضع) هذا نظير افعال الظاهرة (يشتمل على سكنات متخللة) اى متوسطة (وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولاشعور) الواو للحال (للماشى بذلك) اى بافعـال من الحركات والسكنات (وليس هذا ذهولا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم فان العلم بالشئ لايستلزم العلم بذلك العلم والا لزم من علم شئ واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول

عن العلم لاعبارة عن عدم العلم فاجاب عنه بقوله وليس ذهولا (عن العلم بل لو سئل) العبد والجمهور على همزة سئل ويقال سيل بالياء وهو لغة من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سؤال وساولته (لم يعلم وهذا) اى عدم الشعور (فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه) وهذا نظير الافعال الخفية (فى المشى والاخذ والبطش) اى الاخذ بالغلبة والقهر (ونحو ذلك وما يحتاج اليـه) عطف على قوله فى حركات اعضائه (من تحريك العضلات) جمع عضلة وهى لحمة مجتمعة مكتنزة فى العصب (وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر) اى عدم العلم بتفاصيلها (الثانى) اى الدليل النقلى (النصوص) الظاهرة (الواردة فى ذلك) اى فى ان الله تعالى خالق لافعال العباد (كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم من الايجاد والايقاع ويلزمه ان يكون المعمول لله لانه اذا كان العمل لله يكون المعمول ايضا لله (على ان ما مصدرية لئلا يحتـاج الى حذف الضمير) لانه اذا كان ما موصولة لابد من ضمير المفعول فى قوله وما تعملون اى ما تعملونه لانه وجب عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان ما مصدرية لانه لايحتاج الى تقدير الضمير (او معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال) لانه اذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى ايضا فحينئذ يكون المعمول مشتملا للافعـال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه الآية لاتدل على المراد الذى هو يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية وان يكون ما موصولة وانما يلزم ان لو كان ما مصدرية لان معنى الاية حينئذ والله خلق انفسكم وافعالكم واما اذا كانت موصولة لايلزم ذلك المدعى لان معنى الآية يكون حينئذ والله خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول لايتناول للافعال فلا يكون المطلوب حاصلا بالآية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشتمل الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التى هى الحاصلة من المعنى المصدرى بل كون ما موصولة ادل على المقصود (لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى) كما ذهب اليه اهل الحق (او للعبد) كما هو مذهب اهل الاعتزال (لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجـاد

والايقاع بل الحاصل بالمصدر هو) اى الحاصل (متعلق الايجاد والايقاع) يعنى الفعل قد يراد به المعنى المصدرى كالحركة فى المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة وهى اثر الاول ولاشك ان الثانى موجود واختلف فى الاول (اعنى مايشاهد من الحركات والسكنات مثلا) على مايدل عليه قوله يشتمل على سكنات مخللة وحركات بعضها اسرع و بعضها ابطأ ولاشعور لماشى بذلك (وللذهول عن هذه النكتة) هى الفائدة التى تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا اى على ان المراد بالعمل و المعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر وحينئذ يجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظة ما موصولة (قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية) قوله وللذهول تعليل مقدم لقد يتوهم (وكقوله تعالى خالق كل شئ اى ممكن) هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو ان هذه الآية لا تدل على مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله وصفاته فان الشئ متناول لهما مع انهما ليسا بمخلوقين اذا كانت عاما مخصوصا جاز ان يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشئ غير ذات الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد من الشئ هو الممكن لامطلق الاشياء فلايرد ماذكرتم من السؤال (بدلالة العقل) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الشئ شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام وارادة الخاص لايجوز من غير قرينة لان العام لايدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث فما القرينة هنا فاجاب بان القرينة هو العقل اى المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلاينافى كون العام قطعيا فى الباقى بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما بين فى الاصول ولان المفهوم فى العرف من مثل هذا الخطاب ان لايدخل المخاطب تحت عموم الخطاب ليحتاج الى تخصيصه بدليل ان ضارب من فى الدار وهو الضارب حاصل فى الدار فلايلزم منه كونه ضاربا لنفسه (وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لايخلق) الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق اى الله تعالى كمن لايخلق اى الاصنام (فى مقام التمدح بالخالقية) ولو شاركه فيه لانتفت

فائدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم فما الحكمة فى انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه قيل له عن هذا السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص واذا كان ناقصا لايجوز له ان يمدح نفسه و الله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه وجواب آخر ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك بقوة العبد فلهذا لايجوز له ان يمدح نفسه والله انما قدرته وملكه له ليس بغيره فيستوجب به المدح ومثاله هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا على احد بالمعروف وقد من الله تعالى عباده للمعنى الذى ذكرناه فى المدح (لكونها) اى لكون الخالقية (مناطا) اى مرجعا (لاستحقاق العبادة) وهذا المطلوب لا يحصل الا بان يكون الخالقية مخصوصة لله تعالى (لايقال فالقائل) قائله جمهور المعتزلة (بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين) فلايكون الاستدلال بهذه الآية حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلهذا ذمهم رسول الله عليه الصلاة والسلام بقوله القدرية مجوس هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الجبرية القائلون بان كل شئ بخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رأيهم فى هذه المسئلة والا فنسبة كشاف كتاب الله الى دين المجوس مشكل (لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس) فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له يزدان والآخر خالق الشر ويقال له اهرمن (او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة) جمع عابد (الاصنام والمعتزلة لايثبتون ذلك) اى الشريك (بل لايجعلون) اى المعتزلة (خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره) اى العبد (الى الاسباب والآلات التى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر) والوراء فى الاصل مصدر جعل ظرفا و يضاف الى الفاعل فيراد به مايتوارى به وهو خلفه والى المفعول فيراد به مايواريه وهو قدامه ولذلك عد من الاضداد (قد بالغوا فى تضليلهم) اى المعتزلة (فى هذه المسئلة) اى مسئلة خلق الافعال (حتى قالوا) اى المشايخ (ان المجوس) جمع مجوسى (اسعد

حالا منهم) اى من المعتزلة لايقال هذا كفر و روى فى الفروع ان من قال
النصرانية خير من اليهودية فقد كفر لاثباته الخيرية للقبيح عقلا وشرعا
بدليل قطعى لانا نقول الممنوع هو الخيرية مطلقا اما النصرانية خير من
اليهودية من جهة لين طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام او اليهودية
خير من النصرانية من حيث ان كفرهم فى النبوة وكفر النصارى فى الالوهية
فلا واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير بن الله فانما قاله طائفة من اليهود
(وحيث لم يثبتوا) اى المجوس (الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء
لاتحصى واحتجت المعتزلة) على ان العباد خالق لافعاله (بانا نفرق بالضرورة
بين حركة الماشى وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية)
حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد على ضربين
اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله تعالى لزم ان يكون الكل
اختياريا او غير اختيارى فعلم ان الحركة التى هى اختيارية بخلق العبد
و الحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى (وبانه لو كان الكل بخلق الله
لبطل قاعدة التكليف لانه كالجمادات فكما ان تكليف الجمادات باطل كذا
هذا (والمدح) بالعمل اى الخير (والذم) اى الشر (والثواب والعقاب
وهو ظاهر) حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله تعالى لزم
ان لايكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهى و ان لايكون مستحقا للمدح
ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخلق الله
تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجبورا واللوازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه
يلزم تكليف العاجز ويلزم ان لايكون العبد مستحقا لهذه الاشياء اما بطلان
اللازم فان الله كلف عباده بالاوامر والنواهى واستحق المدح والذم والعقاب
بافعاله وكذا الملزوم اعلم انه يتفرع على مسئلة خلق الافعال مسائل منها
ان المتوالد عندنا بخلق الله تعالى كالالم فى المضروب والانكسار فى الزجاج
وعند المعتزلة بخلق العبد ومنها ان المقتول ميت باجله لان القتل فعل
يحصل بخلق الله تعالى وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه مريد
بجميع الكائنات عينا او عرضا طاعة او معصية لانه خالقا بالاختيار
فيكون مريدا لها ضرورة خلافا لهم فى المعصية (والجواب) عن الاستدلال

المذكور (ان ذلك) اى الاحتجاج المذكور (انما يتوجه على
الجبرية القائلين بنفى الكسب) اى كسب العبد بمعنى الكسب الفعل لاجتلاب
نفع او دفع ضرر ولهذا لايوصف فعل الله بانه كسب (والاختيار) اى اختيار
العبد (اصلا) بالكلية حاصل الجواب ان يقال ان هذا الاحتجاج المذكور
وهو عدم الفرق بين الحركتين و بطلان قاعدة التكليف والمدح والذم
والثواب والعقاب انما يكون حجة على الجبرية فانهم قائلون على ان لا كسب
ولا اختيار للعبد اصلا فى افعاله بل كان افعاله بمنزلة حركات الجمادات
لا علينا فانا قائلون بكسب العبد واختياره فلا يكون قاعدة التكليف باطلة
لوجود الاختيار من العبد ولا المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لان
الافعال صادرة عنه باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب
والعقاب فى مقابلة افعاله (واما نحن فنثبته) اى نثبت الكسب والاختيار
(على ما نحققه) الضمير البارز عائد الى ما (ان شاء الله تعالى) فيصح التكليف
ليختار ما كلف به ويستحق المدح و الذم و الثواب و العقاب لاختياره
الفعل او لمحلية له فان قلت التكليف بالصلوة مثلا لايجادها و اذا لم يكن
هو الموجد كان تكليفا بما لا يطاق قلت لانسلم ان التكليف بها لايجادها
بل ليختارها فيترتب عليه ايجاد الله تعالى (وقد تمسك) اى المعتزلة
(بانه لو كان الله خالقا لافعال العباد فكان هو القائم و القاعد والآكل
والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا) اى هذا التمسك (جهل عظيم)
الجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم
العلم بالشئ من كل الوجوه او من بعضها و اما المركب فهو عبارة عن عدم
العلم بالشئ مع اعتقاد انه عالم اما الجهل المركب فاستحالة اجتماعه مع
النظر لان صاحب هذا الجهل اعنى المركب لما اعتقد انه عالم بالمطلوب
باستحال فيه ان يطلب لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على طلب (لان
المتصف بالشئ من قام به ذلك) والضمير فى به راجع من و ذلك اشارة
الى الشئ سواء كان موجدا او كاسبا ومحلا فقط كطال زيد وقصر عمرو
قال حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقى
والمحل هو الفاعل المجازى فالجلاد قاتل بالتجوز والله تعالى قاتل فى الحقيقة

ولذا نسب الله الافعال الاختيارية فى القرأن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال ومارميت اذرميت ولكن الله رمى (لامن اوجده اولايرون) اى المعتزلة (ان الله تعالى هو الخالق للسواد و البياض و سائر الصفات فى الاجسام و لايتصف بذلك) اى بذلك الصفات حاصله ان يقال ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشئ و بين الاتصاف به زعموا ان من خلق الشئ فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لامن اوجده الايرى ان الصباغ يصبغ الثوب بالسواد فالسواد قائم بالثوب اسود والصباغ هو الموجد لاانه اسود ولانه لوكان كذلك لكان الله تعالى الاسود والابيض وغيرذلك لانه اوجده وليس كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف بالشئ من قام به مأخذ الاشتقاق لا من اوجد ذلك الشئ لان السواد والبياض قائم بالمحل فيتصف المحل به (وربما يتمسك) اى المعتزلة (بقوله تعالى فتبارك) اى استحق التعظيم والثناء بانه لم يزل ولايزال (الله احسن الخالقين) معنى تبارك دام عظمته وجلالته دواما ثابتا لاانتقال له ولهذا لايقال يتبارك الله مضارعا لان انتقال الازمنة على القديم محال (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير) وجه التمسك بهما بين الايتين ان قوله تعالى احسن الخالقين يدل على كثرة الخالق وان قوله اذ تخلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى عليه الصلاة والسلام خالق لان الضمير فى تخلق عائد الى عيسى عليه السلام فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية (والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدرين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ تخلق اذ تقدر معنى الخلق فى اللغة التقدير اى ايجاد الشئ على تقدير و استواء يقال خلقت الاديم اذا قسته لتقطع منه شيئا يقال رجل خالق اى صانع (وهى اى افعال العباد كلها بارادته ومشيته) اى بارادة الله تعالى ومشية الله تعالى (قد سبق انهما عبارة عن شئ واحد) اى اكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كانا فى اصل اللغة مختلفين فان المشية فى اللغة الايجاد يقال شاء الله تعالى اوجده والارادة طلب الشئ (وحكمه لايبعد ان يكون ذلك) اى الحكم (اشارة الى خطاب التكوين) فان مشية الله تعالى جرت على انه اذا اراد

شيئا ان يقول له كن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كافيتين فى خلقه فخطاب التكوين لايقتضى وجود مخاطبه كما يقتضيه خطاب التكليف وقيل خطاب التكوين عبارة عن سرعة الايجاد (و قضيته اى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام) لايحتمل الزوال اعلم ان القضاء والقدرة بمعنى الخلق والتقدير كما فى قوله تعالى فقضيهن سبع سموات وقوله تعالى و قدر فيها اقواتها والمعتزلة انكروا القضاء و القدر بهذا المعنى فى افعال العباد و قد يجيئان بمعنى الايجاب و الاكرام كقوله تعالى و قضى ربك ان لاتعبدوا الا اياه و قوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء دون البواقى وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك و كتبناه فى اللوح (لايقال لوكان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء) اى رضاء العبد (به) اى بالكفر (لان الرضاء بالقضاء) اى بقضاء الله تعالى (واجب واللازم باطل) اى الرضاء بالكفر (لان الرضاء بالكفر كفر) اعلم ان الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقا و اختلفوا فى الرضاء بكفر غيره قيل كفر و قيل اساءة لاكفر وقيل الحق انه كفر ان كان يستحب الكفر و يستحسنه والا فلا كمن احب موت الشرير بالطبع على الكفر حتى ينتقم الله منه فهذا ليس بكفر بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم قيل هذا دعاء ليموت على كفره وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير ليموت على الكفر فيه كلام ذكر فى بعض التفاسير ان موسى عليه الصلاة و السلام دعا على بلعم سلخ الايمان منه حاصل هذا السؤال ان يقال لانسلم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى و الا لزم ان لايكون الرضاء بالكفر كفرا لانه من جملة افعاله و ليس كذلك لانه لوكان كذلك لزم رضاء العباد به لان الرضاء بقضاء الله تعالى واجب واللازم باطل وكذا الملزوم فلايكون افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى (لانا نقول الكفر مقضى) اى مخلوق (لاقضاء) وهو ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه

لاالرضاء بالكفر والكفر هوالرضاء بالكفر لاالرضاء بقضاء الكفر والسائل
لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر و بين الرضاء بالكفر و زعم انهما واحد
وليس كذلك (والرضاء انما يجب بالقضاء) هو صفة الله تعالى (دون
المقضى) وهوصفة العبد يرد عليه ان من قال رضيت بقضاء الله تعالى
يريد به رضاؤه بما ورد عليه من البلاء هو المقضى لا بما قام بذات الله تعالى
فهذا القضاء فالاولى ان يقال الكفر نسبة الى الله باعتبار ايجاده و نسبة
الى العبد باعتبار محلية له و الرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى و تقديره
قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما
هى عليه فيما لايزال وقدرة ايجاده على وجه مخصوص وتقدير معين وعند
الفلاسفة قضاء الله تعالى عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود
وحتى يكون على احسن النظام و هو المراد بالارادة و القدرة عبارة عن
خروج الموجودات الى الوجود العينى باسبابها على ماتقرر فى القضاء (وتقديره
و هو تحديد) اى تعيين (كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن) بيان
حد (وقبيح ونفع وضر و مايحويه) اى يحيط و الضمير المستتر فى يحويه
عائد الى ما والضمير البارز الى المخلوق (من زمان) بيان ما (ومكان ومايترتب
عليه من ثواب وعقاب) وانما سمى الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب
اى يرجع اليه (والمقصود) اى مقصود المصنف (منه) اى من قوله وارادته
ومشيته الى آخره (تعميم ارادة الله تعالى و قدرته لما مر من ان الكل) اى
المخلوقات بجميعها (بخلق الله تعالى وهو) اى الخلق (يستدعى القدرة
والارادة لعدم الاكراه والاجبار) اى لايكره ولايجبر شئ من الاشياء بل كلمة
بقدرته وهو المراد بتقديره يعنى ان الله تعالى مريد بجميع الكائنات جوهرا
كان او عرضا و طاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها
بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته وارادته
ورضائه ومحبته وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيته
دون رضائه و محبته فان قيل ما الفرق بين الارادة و المشية و بين الرضاء
و المحبة و بين القضاء و القدرة قلت هو ان الارادة تكون فى الاكوان
والاحكام وان المشية انما تكون فى الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية

وان الرضاء هو كمال ارادة وجود الشئ و المحبة افراطها عليه فيكون
وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع
المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجتمعة و القدرة وجودها منزلة فى الاعيان
بعد حصول شرائطها (فان قيل) من طرف المعتزلة (فيكون الكافر
مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما) اى الكافر والفاسق
(بالايمان والطاعة) يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق
قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق به علمه ولا قدرة للكافر ان يخرج من
تقدير الله تعالى و يفعل بخلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا فى كفره
وكذا الفاسق (قلنا ان الله تعالى اراد منهما) اى من الكافر و الفاسق
(الكفر و الفسق باختيارهما فلا جبر) اى اراد الله الفسق و الطاعة
باختيار عبده فيكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط
علمه بالحادث الآتى كمن علم اختيار عبده غدا فاختار مختاره (كما انه علم
الله منهما) اى من الكافر والفاسق (الكفر والفسق بالاختيار) يعنى
الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكلما
علم الله عدمه فهو مراد العدم حاصل الجواب ان يقال لانسلم من كون
الكفر من الكافر و الفسق من الفاسق بارادة الله و قدرته كون الكافر
مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله
تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارهما وليس كذلك بل ارادته تعالى
منهما الكفر و الفسق باختيارهما فلا يكونان مجبورين فى الكفر و الفسق
ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ماذكرتم
من السؤال (ولم يلزم تكليف المحال و المعتزلة انكروا ارادة الله تعالى
للشرور والقبايح حتى قالوا انه) اى الله تعالى (اراد من الكافر والفاسق
ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم) اى من المعتزلة (ان ارادة
الله تعالى القبيح قبيحة كخلقه وايجاده) اى كما ان خلق القبيح قبيح وايجاد القبيح
قبيح عند المعتزلة (ونحن نمنع ذلك) اى نمنع كون ارادة الله تعالى للقبيح
قبيحة كخلقه لان القبح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد
(بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به) لا ارادته وايجاده وكذا خلقه

ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمى المسمى بالقصد
و الاختيار و غيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية
ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لاقبح فى خلقها
لجواز اشتمالها على مصلحة و حكمة بل القبح كسبها كما لو اعطى ملك
رجلا الف درهم مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى اتلاف
نفسه لكنه يعطيه ليتعظ به غيره فلا يسأله بعد ذلك احد و لا يصرفه
الى مثله (فعندهم) اى عند المعتزلة (يكون اكثر مايقع من افعال العباد)
من المعاصى و الجرائم (على خلاف ارادته تعالى) بل على وفق ارادة
ابليس مع عدوه الله تعالى (وهذا) اى كون اكثر مايقع من افعال العباد
على خلاف ارادته (شنيع جدا) قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع
خلاف مراده فى مملكته لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه
وهو الشيطان قلنا عجزه تعالى و مغلوبيته كفر بالاجماع و هو محال عقلا
لوجوب الوجود و انما حكم الشارح بشناعته دون استحالته لان المعتزلة
لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان و الطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز
بل قالوا انه تعالى يريدهما برغبة العباد و اختيارهم فالم يختاروه لم يرد الله
تعالى فلا عجز فى الحقيقة (حكى عن عمر بن عبيد) من المعتزلة (انه قال)
عمر بن عبيد (ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى) مثل مفعول مطلق
وما مصدرية او موصولة وهذا كقوله تعالى مثل ما انكم تنطقون (كان معى
فى السفينة فقلت له) اى للمجوسى (لم لا تسلم فقال) اى المجوسى (ان الله تعالى
لم يرد اسلامى فان اراد اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى وان الله تعالى يريد
اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك) والشيطان فيقال من شطن يشطن
اذا بعد و يقال شاطن وتشيطن وسمى بذلك كل متمرد لبعد غوره فى الشر
ويقال فعلان من شاط تشيط اذا هلك فالمتمرد هالك بتمرده و يجوز ان يكون
سمى بفعلان لمبالغته فى اهلاك غيره (فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك
الاغلب) يعنى اذا وجد الكفر والمعاصى بارادة الشيطان يكون اكثر افعال
العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا فى ايجاد افعال العباد وهو كفر
وامر شنيع فيكون كل الافعال خيرا وشرا بارادة الله تعالى هذا الالزام انما يرد

على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر ارادة جازمة وليس
كذلك كما مر فكان جواب عمرو للمجوسى ان يقال ان الله تعالى يريد
اسلامك باختيارك فاذا لم تختره لم يرده فكان التقصير منك (وحكى ان
القاضى عبد الجبار الهمدانى) وهو شيخ اهل الاعتزال (دخل على
الصاحب هو) اى الصاحب (ملك بن عباد وعنده) اى عند الصاحب
(الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى) وهو شيخ اهل السنة (فلما رأى) اى
القاضى (الاستاذ قال) القاضى (سبحان من تنزه عن الفحشاء) يعنى
طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعنى ان
المعتزلة لا يقولون باسناد القبائح والشرور على الله من جهة التخليق واهل
السنة يقولون به سبحان واقع موقع المصدر و قد اشتق منه سبحت
والتسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا لان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرد
عن الاضافة كان اسما على التسبيح لا ينصرف للتعريف و الالف والنون
فى آخره وما يضاف اليه مفعول به لانه المسبح و يجوز ان يكون فاعلا لان
المعنى تنزهت و انتصابه على المصدر بفعل محذوف تقديره سبحت الله
تسبيحا قال اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة الى المشى لان الذى
يسبح يباعد ما بين طرفيه فيكون فيه معنى التبعيد و قال بعضهم هذه
لفظة جمعت بين كلمتى تعجب لان العرب اذا تعجبت من شئ قالت حان والعجم
اذا تعجبت قالت سب فجمع بينهما فصار سبحان والفحشاء الذى يستوجب به
العقوبة فى النار وقيل يجب به الحد (فقال الاستاذ على الفور فى جوابه
سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء) يعنى مذهبكم ان كفر الكافر بدون
مشية الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء يعنى عرض
القاضى الطعن له بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس تعالى خالق
الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول
لان غرضه ان يقول انتم قائلون لوجود ما لا يشاء الله تعالى فى ملكه و هو
منزه عنه والغرض من هذين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته كل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة (و المعتزلة اعتقدوا
ان الامر) اى الامر بالشئ (يستلزم الارادة) اى ارادة ذلك الشئ
(و النهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا) لان الله تعالى امر

على العباد بالايمان (وكفره غير مراد) لعدم امر الله تعالى على الكفار
بالكفر (ونحن نعلم) هذا اشارة الى الجواب (ان الشئ قد لايكون مرادا
و يؤمر به) اى بالشئ فلايكون مستلزما للارادة (وقد يكون) اى الشئ
(مرادا) ككفر الكافر (وينهى عنه لحكم و مصالح يحيط بها) اى
المصالح (علم الله تعالى) فلايكون النهى مستلزما لعدم الارادة (اولانه)
معطوف على لحكم (لايسأل عما يفعل) لانه مالك مطلق له ان يتصرف
فى ملكه كيف يشاء لاظلم لفعله اصلا (الايرى ان السيد اذا اراد ان يظهر
على الحاضرين عصيان عبده يأمر) اى السيد (بالشئ ولايريده) اى لايريد
السيد الشئ (منه) اى من عبده قوله الايرى توضيح للوجه الاول اخره
من الوجه الثانى لئلا يقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثانى جدا (وقد
تمسك من الجانبين) اى اهل السنة والمعتزلة (بالايات و باب التأويل مفتوح
على الفريقين وللعباد افعال اختيارية) اى بارادته قال فى المقاصد كان
المختار ينظر الى الطرفين و يميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى
يريده و يناسبه فى الاحياء من ان الاختيار مسبوق بالتردد و الارادة اعم
(يثابون بها) اى بالافعال الاختيارية (ان كانت طاعة و يعاقبون عليها)
اى على الافعال الاختيارية (ان كانت معصية لاكما زعمت الجبرية) فانهم
نسبوا القبائح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وهى تخالف الجماعة
(من انه لافعل للعبد اصلا) اى لااختياريا ولاغير اختيارى (وان حركاته)
اى العبد (بمنزلة حركات الجمادات) و العروق النابضة و رئيس الجبرية
جهم بن صفوان الترمذى و اضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب
مايضاف اليه الشئ الى محله لاالى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب
عمرو كقولك طال الغلام وابيض الشعر (لاقدرة عليها) اى على الحركات
(ولاقصد ولااختيار وهذا) اى زعم الجبرية (باطل لانا نفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش) هذا دليل عقلى (ونعلم ان الاول
باختياره دون الثانى) قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين
بلا ايجاب له و الله يوجده فيجب به الفعل و الاول كسب و الثانى خلق
فعنده يكون لاختيار العبد دخل فى وجود الفعل لكن بالترجيح لابالتأثير

(ولانه لولم يكن للعبد فعل اصلا) اى لااختياريا ولاغير اختيارى هذا
دليل عقلى ايضا (لماصح تكليفه) مصدر مضاف الى المفعول و هو
الضمير (ولاترتب استحقاق الثواب) مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب
(ولاالعقاب على افعاله) اى لايصح ترتب استحقاق الثواب على بعض
الافعال مثل الصلوة و سائر الحسنات و ترتب العقاب على بعض الاخر
مثل شرب الخمر ونحوه (ولااسناد الافعال) اى لايصح اسناد الافعال
الى العبد (التى تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه) اى الى العبد (على
سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب) فان كل واحد من صلى وصام وكتب
مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق
بالقصد والاختيار (بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه) فان كل واحد
من طال واسود لايقتضى سابقية القصد والاختيار (والنصوص) هذا دليل
نقلى (القطعية تنفى ذلك) اى تنفى ان لايكون لقدرة العبد تأثير للافعال
الاختيارية (كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون) يحصل من هذا دفع
قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا (وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن و من شاء
فليكفر اى غير ذلك) من الآيات (فان قيل) هذا السؤال من طرف
الجبرية منشأ السؤال قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى (بعد تعميم
علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا) لايقال هذا السؤال عين مامر
فى قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكفره لانا نقول مامر بناء على لزوم
الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا
بناء على لزومه من تعلق العلم و الارادة الازليين فهو جبر متعلق بالفعل
والارادة معا فلذا ورد تعلقها لوجود الفعل و عدمه هنا (لانهما اما ان
يتعلق) اى علم الله تعالى وارادته تعالى (بوجود الفعل فيجب) الفعل
(او بعدمه) اى بعدم الفعل (فيمتنع) الفعل (ولااختيار مع الوجوب) اى
مع وجوب الفعل (والامتناع) قوله والامتناع يكون معطوفا على الوجوب
فيكون معناه ولااختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على النسخة
الاخرى وهو قوله ولاامتناع فحينئذ يكون معطوفا على لااختيار فيكون معناه
ولاامتناع للعبد عن الفعل مع الوجوب ولااختيار له ايضا فعلى هذه النسخة

يكون على تقدير واحد لا على التقديرين فعلى كلا التقديرين يكون العبد
مجبورا (قلنا يعلم الله ويريد ان العبد يفعله) اى فعلا (او يتركه) اى يترك
الفعل (باختياره فلااشكال) حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما
يلزم ان لوكان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد
وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ان علمه وارادته يتعلقان
بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان اختار العبد الفعل تعلق علم الله
وارادته وان اختار الترك تعلق علم الله تعالى وارادته فلايلزم الجبر الذى
ذكرتم (فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختيارى واجبا) ان علم الله اراد
وجود الفعل (اوممتنعا) ان علم الله تعالى اراد عدم الفعل (وهذا) اى كون
الفعل الاختيارى واجبا اوممتنعا (ينافى الاختيار) اى اختيار العبد (قلنا
ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار) رد عليه السيد ان اختيار العبد
لايستند اليه والالاحتاج الى ارادة اخرى واذا اسند اختياره الى اختيار الصانع
كان مجبورا اجيب بان الارادة امر اضافى والمفتقر الى الارادة هو الوجود
فقط فيستغنى الارادة عن ارادة اخرى كاستغناء التكوين عن تكوين آخر
لذلك (لامنافى له) لان المنافى للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز
ان يكون الاثر الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار (وايضا)
جواب آخر (منقوض بافعال البارى تعالى) لان علمه ان تعلق بوجود
فعله فيجب وان تعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعنى ان افعال
البارى واجبة ومع هذا لاينافى الاختيار واما النقض بفعل البارى تعالى
فمدفوع بانه مفتقر الى اختيار قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقته
فالمخلص ان يقال ان اختيار العبد مسند الى الاستعداد الموضوع فيه
بطريق الصحة لا الوجوب يعنى ان الله تعالى يخلق فى العبد صفة من
شانها ان يريد بها اى شئ كان فى اى وقت كان لايقال ان الوجوب فى فعل الله
تعالى من ذاته تعالى فلايكون الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد
فان الوجوب فيه لايكون الا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار
العبد لانا نقول الكلام فى الفعل بعد وجوبه فالوجوب من انه وجوب
سواء كان من ذات الفاعل او غيره لايتغير والالايكون واجبا بل ممكنا فالجواب

ما قاله الشارح (فان قيل) من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لوكان للعبد
قصد واختيار فى افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين
مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزوم فلايكون للعبد قصد واختيار
فى افعاله (لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله
بالقصد والاختيار وقد سبق) الواو للحال (ان الله تعالى مستقل بخلق
الافعال وايجادها) اى ايجاد الافعال (ومعلوم) والحال معلوم (ان المقدور
الواحد) اى الفعل الواحد (لايدخل تحت قدرتين مستقلتين) لان كل
واحدة من القدرتين لاتخلو من ان تكون كافية فى حصول ذلك المقدور
او لا تكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى
وان كانت الثانية لاتكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه (قلنا لاكلام
فى قوة هذا الكلام) يعنى لانزال فى قوة هذا السؤال (ومتانته الا انه) اى
الشان (لماثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة) اى ثبت
بالضروة (ان قدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال) والقدرة هو
التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التمكن وقيل قدرة الانسان
هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه واشتقاق
القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما
يقتضيه مشيئته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه
مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور (كحركة
البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا) جواب (لما فى التفصى)
اى النجاة (من هذا المضيق الى القول) متعلق باحتجنا (بان الله تعالى خالق
والعبد كاسب وتحقيقه) اى تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب
(ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب) فسره فى التلويح بقصد
القلب وجعله من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلايرد عليه ان الصرف
فعل موجود فيستند الى البارى (وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك)
اى عقيب ارادة العبد (خلق) قيل هذا يشعر بتقدم الكسب على الايجاد
فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه اجيب ايجاد الله تعالى متعلق
بقصد العبد متأخر عنه تأخرا ذاتيا لازمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل

فعند تمامه كان الفعل مكسوبا و القصد كسبا وعلى الوجهين لايلزم كسب الفعل حال عدمه (والمقدور الواحد) اى الفعل الواحد (داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل) الواحد (مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب) لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان يكون بالايجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة فى الازل بالعالم بلاايجاد ثم يتعلق به عند الايجاد نوع آخر من التعلق (وهذا القدر) اى الله تعالى خالق والعبد كاسب (من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك) المعنى (فى تلخيص العبارة المفصحة) اى موضحة ومعلمة (عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده) اى الله تعالى (مع مافيه) اى فعل العبد (للعبد من القدرة والاختيار ولهم) جواب ما يقال وهو ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور الله من جهة الايجاد ومقدور العبد من جهة الكسب فاجاب عنه بقوله ولهم اى للمتكلمين (فى الفرق بينهما) اى بين فعل الله تعالى وفعل العبد (عبارات) منها ان يقال ان الخلق ايجاد اصل الفعل و الكسب تحصيل صفته من كونه طاعة اومعصية وهو مذهب القاضى قبل كونه طاعة اومعصية انما هو لموافقته الامر او مخالفته وكل منهما امر لايحتاج الى علة سوى وجود الفعل فى الامر فلادخل لقدرة العبد فى شئ منهما عنده نعم ان كون الفعل طاعة اومعصية لماعرضه بالنسبة الى محله ناسب ان ينسب الى قدرة المحل لذلك (مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لابالة) هذا الفرق واللذان بعده لايفيد شيئا لان فعل العبد كصلاته مثلا ان وقع بآلة فليس بخلق اولا بآلة فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه ايضا اما ان يكون فى محل قدرته اولا وايضا اما ان يتفرد القادر به اولا فلايظهر معنى اجتماعهما فيه (والكسب مقدور وقع فى محل قدرته) اى قدرة العبد فان القيام مقدور العبد وقع فى محل قدرته وهو بدنه لان القيام قائم به و بدنه متصف به (والخلق لافى محل قدرته) يعنى الخلق لايقع فى ذاته والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكاتب صفة فى فعل قائم به قيل الخلق بالمعنى المصدرى فى محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس

بمقصود لان تميزه من الكسب بين قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله لا فى محل قدرته والكسب ما كان حاصله فى محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب (والكسب لايصح انفراد القادر به) اى بالكسب اى لايكون بمجرد الكسب الفعل موجودا بل لابد من انضمام القدرة والخلق اليه (والخلق يصح) قال المشايخ ان مقدور الله تعالى قسمان القسم الاول لايصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لاصنع للعبد فيها والقسم الثانى مايصح انفراد القادر به ولكن لايكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد الى غير ذلك (فان قيل) من جانب الجبرية ومنشأ السؤال قوله الله تعالى خالق والعبد كاسب (فقد اثبتم مانسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة) حاصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار فى افعاله لزم اثبات مانسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله و بين العبد واللازم باطل والملزوم مثله (قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شئ و ينفرد كل منهما بماهو له دون الآخر) فلاشركة فى مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل قيل ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط اعانتها فقربت من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل قلنا و الاظهر ان مراده كون الترجيح من العبد والايجاد من الحق كما قاله البعض اذ حينئذ يصح ان يقال ان القدرتين تعلقتا باصل الفعل لاصفته من كونه طاعة اومعصية (كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله و الصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله بجهة الخلق و للعباد بجهة ثبوت التصرف و كفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل) من طرف المعتزلة هذا السؤال على قوله والكسب لايصح انفراد القادر به والخلق يصح (فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق

الذم بخلاف خلقه) حاصله ان يقال ان ههنا امرين الخلق و الكسب
فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه (قلنا لانه
قدثبت ان الخالق حكيم) الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذوالعلم
القديم المطابق للعلوم مطابقة لايتطرف اليها خفاء ولاشبهة ولايتصور
زواله وانه اتقن الاشياء كلها (لايخلق شيئا الاوله) اى المشى (عاقبة
حيدة وانلم نطلع عليها) اى على العاقبة الحميدة فعلى هذا لواطلع كاسب
القبيح للعاقبة المحمودة فيه لكل له ذلك يؤيده ماذكره فى تفسير القاضى
ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لواطلعت مااطلعه
يحل لك مافعله لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلايحل له
مالم يؤمر وقيل ان الخالق متصرف فى ملكه فلايقبح منه شئ بخلاف
الكاسب فعلى هذا يكو كسب القبيح قبيحا قطعا (فجزمنا بان مانستقبحه
الهاء عائد الى ما (من الافعال) بيان ما (قديكون له فيها) اى فى الافعال
(حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة) كالحيات والعقارب
والخبيث مايستقبحه الطبع السليم (المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قديفعل
الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها
موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اى من افعال العباد وهو
مايكون متعلق المدح فى العاجل) اى فى الدنيا (والثواب فى الآجل) اى
فى الآخرة كالايمان والصلوة والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذا تفسير
للحسن الشرعى بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسر معناه حتى يظهر
ترتب الحكم عليه فنقول الحسن عندهم ماامر به والقبيح مانهى عنه
فالمباح واسطة بينهما وقيل القبيح مانهى عنه والحسن مالم ينه فلاواسطة
(والاحسن ان يفسر بما لايكون متعلقا بالذم والعقاب ليشمل المباح) اى
يكون جائز الطرفين كالاكل والشرب والمشى وانما كان هذا التفسير احسن
من التفسير الاول لان المباح على هذا التفسير كان من الحسن فان مالايكون
متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب كما فى المأمورات
اولايكون كذلك كما فى سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف
الحسن جامعا بخلاف التعريف الاول فانه لايتناول المباح ولايكون جامعا

والفرق بين التخيير و الاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع و لايمتنع فى الاباحة
وفى تعريف الحسن على هذا التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق
عليه مالايكون متعلقا للذم والعقاب وهو تعريف الحسن لايصدق عليه
فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع و الصواب ان
يعرف الحسن بما لايكون متعلق النهى و القبيح مايكون متعلق النهى
فنقول المكروه على نوعين كراهة تحريم و كراهة تنزيه فالاول داخل
فى القبيح والثانى فى الحسن فلا يرد النظر (برضاء الله تعالى اى ارادته من غير
اعتراض) اى منع من الله تعالى (والقبيح منها) اى من افعال العباد (وهو
مايكون متعلق الذم فى العاجل و العقاب فى الآجل) اعلم ان الحسن
و القبيح مقول بالاشتراك على ثلثة معان الاول هو ان الحسن مايكون
ملائما للطبع كالحلاوة والقبيح مالايكون كذلك كالمرارة والمعنى الثانى هو
ان الحسن مايكون صفة كمال كالعلم والعدل و القبيح مايكون صفة نقصان
كالجهل و الظلم و المعنى الثالث هو ان الحسن ما يكون متعلق المدح
فى العاجل و الثواب فى الآجل كالايمان و القبيح ما يكون متعلق الذم
فى العاجل والعقاب فى الآجل كالكفر والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث
عقلى عند المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعى عند اهل السنة فالشرع
لوحسن القبيح اوقبح الحسن يصح عندهم لاعند المعتزلة (ليس برضائه)
اى الله تعالى (لماعليه) اى على القبيح من افعال العباد (من الاعتراض
قال الله تعالى ولايرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة و المشية و التقدير
يتعلق بالكل) اى بالحسن والقبيح و الخير و الشر خلافا للمعتزلة فانهم
قالوا الارادة انما تتعلق بالحسن لابالقبيح فالله يريد ايمان الكافر والمؤمن
برغبتهم ولايريد كفرهم و معصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور
(والرضاء) قيل الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملايم مع ابتهاج
وانبعاث فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا تعقبه فهو
بهذا المعنى مجاز فى حق الله تعالى لانه لايحدث له صفة عقيب امر البتة
(والمحبة) محبة الله تعالى للعباد ارادة الهدى و التوفيق لهم فى الدنيا
وحسن الثواب فى الآخرة ومحبة العباد له ارادة طاعته والتحرز عن معاصيته

وعند الاشعرى المحبة والرضاء يعمان كل موجود كالارادة لانهما عندهم
بمعنى الارادة واورد عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فاجاب الاشعرى
بتأويل هذه الاية بانه لايرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة (اليه والامر
لايتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل) الاستطاعة
والقوة والقدرة والطاعة والوسع اسماء متقاربة عند اهل اللغة مترادفة
عند المتكلمين وهى ثابتة للعباد فى الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافا
للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى كالجمادات وفى هذا القول
ابطال الامر والنهى ورفع الشرايع وانكار الحس والضرورى والتحاق
بالسوفسطائية وقالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد
لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل
مقارنة للفعل قوله مع الفعل معية زمانية وان تقدمت عليه بالذات ضرورة
تقدم العلة على المعلول (خلافا للمعتزلة) قالت المعتزلة والكرامية
الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم تكن سابقة عليه لكان الفاعل
بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا لم تكن له استطاعة عند التكليف
يكون عاجزا اذ العاجز من الاستطاعة فلو كلف على الفعل حينئذ لزم
تكليف العاجز وهو باطل لما سيأتى ان تكليف ما لايطاق باطل بالاتفاق
(وهى) اى الاستطاعة (حقيقة القدرة التى يكون بها) اى بالقدرة (الفعل)
اى فعل العبد (اشارة الى ما ذكره) الهاء عائد الى ما (صاحب التبصرة)
وهو رئيس الحنفيين فى علم الكلام (من انها) اى الاستطاعة (عرض
يخلقه) اى العرض (الله تعالى فى الحيوان يفعل) اى الحيوان (به)
اى بهذا العرض (الافعال الاختيارية وهى) اى الاستطاعة (علة
للفعل) لان الله تعالى علق خلق الفعل فى العبد على خلق القدرة فيه
هذا يشعر باولوية مذهبنا لان علة الشئ تقارن منه (والجمهور على انها)
اى الاستطاعة (شرط لاداء الفعل لا علة) لانها ليست من احدى
العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالى او العبد وفيه اشارة
الى ان مذهب المعتزلة اولى لان الشرط سابق (وبالجملة) اى سواء كانت
الاستطاعة علة او شرطا (هى) اى الاستطاعة (خلقة يخلقها الله

تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات)
بهذا خرج العلم والارادة والحيوة لان كلا منها ليس مخلوقا عند قصد
الاكتساب اما الحيوة والعلم فلسبقهما على القصد ولو بتجدد الامثال واما
الارادة فلانها عين القصد فلا يصدق عليه انه يخلق عند القصد
(فان قصد) اى العبد (فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان
قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو) اى العبد
(المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق) العبد الذم و (العقاب) لتضييعه
قدرة الخير ولصرف قدرته الى الشر (فلهذا) اى لتضييع العبد (ذم
الكافرين بانهم لايستطيعون السمع) اذ المراد نفى حقيقة القدرة لا نفى
الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنفى عنهم حقيقة القدرة
التى يتعلق الفعل بها اى يضيعون الاستطاعة للسمع اذ الذم يلحق بانعدام
حقيقة القدرة وانعدام حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم لاشتغالهم
بضد ما امر بهم اى لايقصدون كلام الله تعالى على وجه التأمل بل يستمعون
على وجه العناد والانكار (واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون
مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه) اى على الفعل (والا) اى وان لم تكن
مقارنة للفعل (لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر) تعليل الذم
(من امتناع بقاء الاعراض فان قيل) من طرف المعتزلة (لو سلم استحالة بقاء
الاعراض) يعنى لانسلم اولا استحالة بقاء الاعراض فى الزمانين ولو سلم
استحالة بقاء الاعراض اعيانها واشخاصها (فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال
عقيب الزوال) اى زوال الاعراض (فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة)
الاستفهام للانكار فيكون المعنى لايلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه
بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الاولى (قلنا انما ندعى لزوم ذلك) اى
وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة (اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى
القدرة السابقة) لان القدرة التى بها الفعل اذا كانت القدرة السابقة على
الفعل والحال ان العرض لايبقى فى الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة
وانه محال (واما اذا جعلتموها) اى القدرة التى بها الفعل (المثل المتجدد
المقارن) للفعل (فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون)

القدرة (الامقارنة) فيلزم ترك مذهبكم هوان القدرة التى بها الفعل تكون
سابقة عليه لامقارنة اياه (ثم ان ادعيتم انه لابد لها) اى للقدرة المؤثرة
(من امثال سابقة حتى لايمكن الفعل) يعنى ان ادعيتم ان الفعل لايمكن
ان يحصل باول مايحدث من القدرة لانها ضعيفة فلابد للقدرة التى بها الفعل
من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة
التى بها الفعل تتوقف فى حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم تتوقف
عليها لكانت هى اول مايحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة
اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون هى من امثال سابقة وانما لم ندع انه لابد
من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لايبقى مع ان البقاء لايوجد تقويتها
فافهم (باول مايحدث من القدرة) من بيان مايعنى لايمكن بحدوث القدرة
اولا بل لابد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة
(فعليكم البيان) فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط
لانه ظاهر ان الفعل لايحصل بدون القدرة (واما مايقال) جواب آخر لقوله
فان قيل هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء
القدرة وما ذكر اولا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة (لو فرضنا
بقاء القدرة السابقة الى آن) اى وقت (الفعل) و الفرق بين آن وآنف
ان الان للزمان الذى انت فيه والآنف هو الزمان الذى قبل الزمان الذى
انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك (اما بتجدد الامثال واما باستقامة
بقاء الاعراض) فى الزمانين باعيانها واشخاصها هذا ترديد على المعتزلة
من طرف اهل السنة (فان قالوا) اى المعتزلة (بجواز وجود الفعل بها)
اى بسبب القدرة (فى الحالة الاولى) اى فى اول الحدوث (فقد تركوا
مذهبهم) وحينئذ لايلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبهم كذلك
(حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه) اى امتناع الفعل
فى الحالة الاولى (لزم التحكم) اى الدعوى بلا دليل (والترجيح بلا مرجح
اذ القدرة بحالها لم تتغير) الا كما فى الحالة الاولى يعنى لم تكن ضعيفة اولا ثم قويت
ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد او غيره (و لم يحدث فيها)
اى فى القدرة (معنى) فى كل الحالات اى فى الحال الاولى و الثانية

(لاستحالة ذلك على الاعراض) اى حدوث معنى فى القدرة اى ان لم يكن
فى اول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها ولم يكن فى آخر القدرة اى
ان لم يكن فى اول القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لايقوم
بالقدرة التى هى عرض ايضا و الا لزم قيام العرض بالعرض (فلم صار
الفعل بها) اى بسبب القدرة (فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى
ممتنعا ففيه نظر) جواب اما فى قوله واما مايقال (لان القائلين بكون
الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) اى مقارنة
القدرة الفعل مقارنة زمانية (حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك
مذهبهم وبان كل فعل) اى ولايقولون بان كل فعل (يجب ان يكون بقدرة
سابقة عليه) اى على الفعل (بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل
فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط) لوجود الفعل حاصل
هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل
بالقدرة جائز فى الحالة الاولى ولكن لانسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولايقولون
بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز
وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون مع
الفعل وقبله (و لانه يجوز ان يمتنع الفعل) هذا جواب للشق الثانى من
الترديد (فى الحالة الاولى لانتفاء شرطه او وجود مانع) عن وجود فعل
(ويجب) الفعل (فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة
القادر فى الحالتين) اى فى الحالة الاولى و الثانية (على السواء) حاصل
هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الثانى من الترديد وهو ان يقال ان
وجود الفعل ممتنع فى الحالة الاولى و لكن لانسلم لزوم التحكم و الترجيح
بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى الى آخره (ومن ههنا)
اى ومن اجل جواز امتناع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط و ارتفاع
المانع مع بقاء القدرة فى الحالتين (ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة
القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير) و ارتفاع الموانع (فالحق انها
مع الفعل والا) اى وان لم يرد بها القدرة المستجمعة للشرائط المذكورة

بل اريد بها القوة العضلية التى اذا انضم اليها ارادة شئ حصل ذلك
الشئ (فقبله) اى قبل ذلك الشئ قياسا على سائر القوى الحيوانيـه
المخلوقة مع الحيوان و لان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد
باستمرارها وثبوتها اى وقت يريد الحركة (وقيل لانها جزء العلة وجزءها
مقدم على المعلول قلنا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام
فى التقدم الزمانى) التقدم و هو كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر
ولايكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين
والتقدم الزمانى كتقدم الاب على الابن فالوجه ماذكرنا (واما امتناع بقاء
الاعراض) هذا اشارة الى الطعن الى قوله واما باستقامة بقاء الاعراض
(فمبنى على مقدمات صعبة البيان) معنى البيان اظهار المقصود بابلغ
لفظ و هو من الفهم و زكاء القلب فلوثبت هذه المقدمات لكان مذهب
اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة اولى (وهى) اى المقدمات
(ان بقـاء الشئ امر محقق) هذا هو المقدمة الاولى (زائد عليه) اى
على الشئ فلانسلم ان بقاء الشئ كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود
وعدم زواله وهو عين الوجود (وانه) معطوف على ان بقاء الشئ اشارة
الى المقدمة الثانية (يمتنع قيام العرض بالعرض) فلا نسلم امتناع قيام
العرض بالعرض وانما يكون كذلك ان لوكان بمعنى التبعية فى التحيز و اما
اذا كان بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلاامتناع (وانه) اشارة الى
المقدمة الثالثة (يمتنع قيـامها بالمحل فلم لايجوز قيامهما معا بالمحل كالحركة
والسرعة القائمتين بالجسم) يعنى اذا لم يكن بقاء الشئ زائدا عليه فلايمتنع
بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامهما بالمحل فلايمتنع
ايضا سبق القدرة على الفعل وبقاؤها الى زمان الفعل (ولما استدل القائلون)
اى المعتزلة (بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف) اى الامر
(حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف) اى مأمور (بالايمان وتارك
الصلوة مكلف بها) اى بالصلوة (بعد دخول الوقت فلولم يكن الاستطاعة
محققة) اى حقيقة القدرة التى يوجد الفعل بهـا (لزم تكليف العاجز)
اى امر العاجز على الشئ باثبات ذلك الشئ (وهو باطل اشار) جواب لما

(الى الجواب بقوله ويقع) اى يطلق (هذا الاسم يعنى لفظ الاستطاعة
على سلامة الاسباب) اى اسباب الفعل (و الالات) و الالات جمع آلة
وهى الواسطة بين الفاعل و منفعله فى وصول اثره اى اثر الفاعل اليه اى
الى المنفعل كالمنشار للنجار فانه اى المنشار واسطة بينه اى بين النجار و بين
الخشب فى وصول اثره اى اثر النجار اليه اى الى الخشب (والجوارح) اى
الكواسب جمع جارحة (كما فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع) من بدل من الناس (اليه سبيلا) اى المراد بالاية الكريمة الزاد
والراحلة لاحقيقة قدرة الفعل حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول
بالاشتراك على معنيين الاول هو القدرة الحقيقة وهى القدرة المستمرة للفعل
والثانى هو سلامة الاسبـاب والالات والجوارح وهى القدرة الممكنة على
الفعل وصحة التكليف تتوقف على المعنى الثانى دون المعنى الاول فلايلزم
تكليف العاجز لانتفاء المعنى الاول لوجود المعنى الثانى و انما يلزم ذلك
لو انتفى المعنى الثانى (فان قيل) فى رد هذا الجواب من جانب المعتزلة
(الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليست صفة له)
اى للمكلف (فكيف يصح تفسيرها) اى الاستطاعة (بها) اى بسلامة
الاسباب حاصل هذا السؤال ان يقـال ان تفسير الاستطاعة بسلامة
الاسباب والالات و الجوارح ليس بجائز لان السلامة مباينها و التفسير
بالمباين لايجوز فلايكون الجواب المذكور جوابا لاستلزامه المحال (قلنا
المراد سلامة اسبابه) اى اسباب المكلف فالالف و اللام عوض عن
المضاف اليه (والالة و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك)
اى بالسلامة (حيث يقال هو ذو سلامة اسبـاب الا انه لتركبه لايشتق منه
اسم فاعل يحمل عليه) اى على المكلف بحمل المواطأة (بخلاف الاستطاعة)
فانه يقال المكلف مستطيع قلنا سلامة الاسباب و الالات مما يحمل على
المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامة اسباب كما يقال
انه ذو استطاعة او يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل التواطئ كما يشتق
من الاستطـاعة يقال المكلف سليم الاسباب كما يقال المكلف مستطيع
فلا فرق بينهما فى كونهما وصفا له كما سبق الى بعض الاوهام

من ان سلامة اسباب لا يشتق منها ما يحسل على المكلف بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد) اى تتوقف (هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب والالات لا لاستطاعة بالمعنى الاول) اى القدرة الحقيقية التى بها الفعل (فان اريد بالعجز) هذا حقيقة الجواب غير استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز (عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز) ما بمعنى الاول بل يجوز فالملازمة مسلمة لكن لا نسلم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز بهذا المعنى لصدق العاجز حينئذ على عادم شئ من شرائط صدور الفعل ومن جملتها قصد الفاعل ومباشرته باسباب الفعل والآلة فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا ولا خلاف فى صحة تكليفه بل لم يقع من التكاليف الا تكليف العاجز بهذا المعنى وانما ردد فى العجز ولم يردد فى الاستطاعة بان يقال المراد بها اما بمعنى الاول او الثانى لان الاستطاعة المتنازع فيها هى القدرة التى بها الفعل وهو المعنى الاول (وان اريد بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه) اى لزوم تكليف العاجز اى لا نسلم الملازمة (لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل) فان قلت العجز باق مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز التكليف معها قلت لما جرى سنة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل اذا سلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة (وقد يجاب) اى عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز (بان القدرة صالحة للضدين) اى القوة الفضلية التى مر ذكرها واما القوة المستجمعة لشرائط التأثير فغير صالحة للضدين اتفاقا (عند ابى حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان لا اختلاف بينهما الا فى التعلق) لانه محل القدرة وهى آلة صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل كالالات والادوات المعدة لتعميم القدرة وهكذا الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد لقتل الابرار والكفار وكذا القدرة الحقيقة وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما تختلفان بالنسبة

الى الامر والنهى لا من حيث الذات فان السجدة لله تعالى طاعة وللصنم معصية ولا تفاوت فى ذات السجدة ولا يتفاوت القدرة عليها الا انها اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا واذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا وهى فى ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض (وهو) اى الاختلاف فى التعلق (لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به) اى بالايمان (الا انه صرف قدرته) اى الكافر (الى الكفر وضيع باختياره صرفها) اى القدرة (الى الايمان يستحق الذم والعقاب) واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز (ولا يخفى) هذا اشارة الى رد هذا الجواب (ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) اما بتجدد الامثال او بدونه (لان القدرة على الايمان فى حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب) عن قوله ولا يخفى (بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه) اى مع احدهما فلا يلزم من هذا الجواب تسليم كون القدرة التى بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التى بها الفعل هى القدرة من حيث انها متعلقة بالفعل وهى ليست متقدمة عليه القدرة على القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل (حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك) اى ترك الفعل (هى القدرة المتعلقة به) اى بالترك (واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع) بين اهل الحق والمعتزلة فان كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله واما النزاع بينهما فى نفس القدرة التى بها الفعل هل هى متقدمة على الفعل ام لا يكون كذلك (بل هو) اى الجواب المذكور (لغو من الكلام) وانما كان لغوا من الكلام لان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل لا يكون له معنى لان المقارن للفعل لابد وان يكون متعلقا بالفعل (فليتأمل) وجه التأمل ان نفس القدرة لا يجوز ان تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا (ولا يكلف العبد) التكليف مأخوذ من الكلفة وهى المشقة (بما ليس فى وسعه)

الوسع مايسع الانسان و لايضيق عليه و لايحرج فيه لان فائدة التكليف
اما للاداء كما قاله المعتزلة اوللابتلاء و معنى الابتلاء الاختبار و الاختبار
من الله تعالى ان يظهر حاله ليستوجب الثواب او العقاب لان الله تعالى
لا يعطى الثواب او العقاب بما يعلم ما لم يظهر منه ما يستوجب الثواب
والعقاب كما علم من ابليس الكفر ولم يلعنه مالم يختبره و يظهر منه مايستوجب
اللعنة والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لايتصور فيما لا يطاق واما الاداء
فظاهر وكذا الابتلاء لانه اذا كان بحاله لايتصور وجوده لايتحقق معنى
الابتلاء اذ هو انما يتحقق فى امر اذا اتى به يثاب ولوامتنع يعاقب واذا
فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع (سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين)
وقلب الحقايق وتحصيل الحاصل (اوممكنا) فى نفسه (كخلق الجسم)
و الصعود الى السماء فانه ممكن فى نفسه لكن لايكون فى وسع العبد عادة
(واما مايمتنع) اى مايكون ممكنا فى نفسه وممتنعا بالنظر الى الغير (بناء على
ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر و طاعة العاصى
فلانزاع فى وقوع التكليف به) اى بايمان الكافر وطاعة العاصى (لكونه
مقدور المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف) اى عدم وقوعه
(بماليس فى الوسع متفق عليه) نحو جمع الضدين وخلق الاجسام وان
جوزه الاشعرى (بقوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها) اى مقدورها
وانت خبير بان الآية انما تدل على عدم وقوع التكليف بما لايطاق وهو
لايوجب انتفاء الجواز (و الامر فى قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء للتعجيز
دون التكليف) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان التكليف
بما لايطاق لوكان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز وانه تعالى طلب
الانباء من الملائكة مع انهم ليسوا بعالمين وطلب الانباء ممن ليس بعالم
تكليف بما لايطاق الجواب ان طلب الانباء مع عدم علمهم انما يكون تكليفا
لو كان الامر طلبا لتحقيق المأمور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث
قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
فيكون اسكاتا لهم ودفعا لاعتقاد فضلهم على آدم عليه السلام وخطاب
التعجيز جائز وهو الامر باتيان الشئ ولم يكن اتيانه مرادا ليظهر عجز المخاطب

وان كان ذلك محالا كالامر باحياء الصور التى يفعلها المصورون يوم القيمة
ليظهر عجزهم و يحصل لهم النوم ولاينفعهم النوم (وقوله تعالى حكاية
ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال
مالايطاق من العوارض اليهم) كالقحط و غيره بمالايطاق لوكان ممتنعا
لماجاز الاستعاذة عنه فى قوله تعالى ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به فان تحميل
مالاطاقة لنا تكليف من التكلفات و الاستعاذة عنه استعاذة عن تكليف
مالايطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لانسلم انه استعاذة عن
تكليف مالايطاق بل استعاذة عن تحميله و هو مغاير لتكليفه اذ التكليف
مختص بالامر والتحميل لايختص به وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده
جبلا لايطيقه فيموت ولايبالى ولايجوز ان يكلفه بحمل جبل بحيث لوحمل
يثاب ولوامتنع يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة
كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد بالمشى فلاينسب الى الحكيم (وانما النزاع
فى الجواز) اى عدم التكليف بماليس فى وسع متفق عليه و انما النزاع
فى الجواز (فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى) لانه عبث عن التعليم
القادر الغنى محال (وجوزه الاشعرى لانه لايقبح من الله تعالى شئ وقد
يستدل) من طرف المعتزلة (بقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها
على نفى الجواز) على متعلق يستدل (وتقريره) اى تقرير الاستدلال
(انه لوكان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال) وهو كذب الله تعالى
هذه مقدمة شرطية (ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم)
وهو تكليف ماليس فى الوسع (تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لووقع لزم كذب
كلام الله تعالى وهو محال) قوله لكنه لووقع الى آخره مقدمة استثنائية يعنى
لكنه لزم من فرض وقوعه محال و هو اخبار الله تعالى بقوله لايكلف الله
نفسا الا وسعها وهو محال (وهذه) الهاء للتنبيه و ذا اشارة و الضمير
مشار اليه (نكتته فى بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى او ارادته)
اى ارادة الله تعالى (و اختياره) اى الله تعالى (بعدم وقوعه) الباء
متعلق بيتعلق والهاء فى وقوعه عائد الى ما (وحلها) اى حل النكتة
(انا لانسلم ان كل مايكون ممكنا فى نفسه) اى فى حد ذاته (لايلزم من فرض

وقوعه محال وانما يجب ذلك) اى عدم لزوم المحال (لولم يعرض له الامتناع
بالغير والا) اى وان عرض له الامتناع بالغير (لجاز ان يكون لزوم المحال
بناء على الامتناع بالغير) فان التكليف ماليس فى الوسع جائز وممكن فى نفسه
وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى (الا يرى) وهو دليل على جواز
ان يكون لزوم المحال بنـاء على الامتناع بالغير (ان الله تعالى لما اوجد العالم
بقدرته) اى الله تعالى (واختياره) اى الله تعالى (فعدمه) اى
العالم (ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه) اى العدم (تخلف
المعلول عن علته التامة وهو) اى التخلف (محال والحاصل ان الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه) اى وقوع الممكن محال بالنظر الى انه واما بالنظر
الى امر زائد على نفسه اى على نفس الممكن (فلا نسلم انه) اى من فرض
وقوعه (لا يستلزم المحـال ومايوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب
انسان و الانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسـان قيد بذلك) اى بقوله
عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان (ليصلح محلا للخلاف فى انه
هل للعبد صنع فيه ام لا) بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس بمحل للخلاف
بخلاف الانكسار عقيب كسر الانسان فانه محل الخلاف قوله قيد بذلك
الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب
ضرب انسان و بقوله عقيب كسر انسان و لم يقل و مايوجد من الالم فى
المضروب والانكسار فى الزجاج فاجاب عنه بقوله قيد الى آخره (وما اشبهه
كالموت عقيب القتل) اى عقيب الجرح او عقيب اذهاب الروح فان الموت
ذهاب الروح وهو اثر الاذهاب فليس الموت عين القتل كما توهم ذلك
(كل ذلك مخلوق الله تعالى) اى اثر فعل الله تعالى (لما مر من ان الخالق
هو الله تعالى وحده و ان كل الممكنات مستندة اليه) اى الى الله تعـالى
(بلاواسطة) والالم والانكسار ممكن ايضا (والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال) كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية
(الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل
آخر) كصدور نفس الضرب مثلا (فهو بطريق المباشرة و الا) اى
وان صدر بتوسط فعل آخر كالعرض الحاصل فى المضروب (فبطريق

التوليد ومعنـاه) اى معنى التوليد (ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر)
والمراد بالفعل ههنا المعنى اللغوى فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر
(كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار
من الكسر و ليسا) اى الالم و الانكسار (مخلوقين لله تعالى) بل الكسر
والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان
فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل العبد (وعندنا الكل) اى كل
الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة
او بطريق التوليد (بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فى تخليقه والاولى ان
لا يقيد بالتخليق) لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا فى المتولدات
فى الكسب مع انه ليس كذلك (لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيها)
اى فى المتولدات (اصلا) اى لا بحسب التخليق ولا بحسب الكسب
(اما التخليق) اى تخلق المتولدات هذا تفصيل لما اجمله فى صنع العبد
(فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما
بمحل القدرة) اى قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون الضارب
والانكسار قائم بالمنكسر الذى هو الزجاج دون الكاسر والموت قائم بالمقتول
دون القاتل الذى هو الفاعل قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب
نفسه قلنا قائم بمحل هو غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متجزية
فى الاعضاء و ايضا موت المقتول لو كان مكسوب القاتل لاطرد قيامه به
فلما لم يعم فى مقتول الغير علم انه ليس بمكسوب له لكن بقى النقض بالعلم
المتولد من النظر (ولهذا لم يتمكن) اى لم يقدر (العبد من عدم حصولها)
اى حصول المتولدات منع ذلك بانه يتمكنه ترك ما يوجبهـا (بخلاف
الافعال الاختيارية) فانه يتمكن من عدم حصولها (والمقتول ميت باجله)
الاجل لغة الوقت ويقال بجميع المدة كلهـا وعليه قوله عليه الصلاة
والسلام فليسلم الى اجل معلوم وعلى منتهاها فيقولون انتهى الاجل و بلغ
الاجل آخره و يقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال آخر مدة التأجيل
والمراد ههنا لآخر (اى الوقت المقدر لموته) اى لموت المقتول فى علم الله
تعـالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت (لا كما زعم بعض

المعتزلة من ان الله تعالى قدقطع عليه) اى على المقتول (الاجل) فانهم
قالوا تولد موته من قتل القاتل ولولم يقتل لعاش الى اجله الذى علم الله موته
فيه لولا انقتل قال ابو الهذيل من المعتزلة انه لولم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت
والالكان القاتل مغيرا لمعلوم الله تعالى وهو محال اجيب بانه لا استحالة
فى قطع الاجل المقدر لولا القتل لانه تقرير لمعلوم الله تعالى بيان هذا
الكلام ان الله تعالى لما علم قتله كان قتله تقريرا لمعلومه واما علمه تعالى بموت
فى وقت آخر فعلق بعدم قتله و قطعه لبس تغيرا لمعلوم الله تعالى
وانما يكون تغيرا ان لو علمه علما باتا غير معلق بشئ مفروض لكن بقى الاشكال
على اهل السنة حيث قالوا لولم يقتل لجاز ان يموت وان لايموت لانهم ان
ارادوا به عدم تعينه فى علم الحق فهو انكار للقضاء وان ارادوا به
الامكان الذاتى فهو متفق بين الكل فلابحث فيه جوابه ان المراد عدم
تعينه على العرض فلاينافى ذلك تعينه فى القتل (لنا) اى لنا دليل (ان الله
تعالى قدحكم باجال العباد) اى الاوقات المقدرة لموتهم (على ماعلم الله
من غير تردد وبانه) الباء متعلق بحكم (اذا جاء اجلهم لايستأخرون
ساعة ولايستقدمون واحتجت المعتزلة) على ان المقتول لبس ميتا باجله
(بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر) كقوله عليه
الصلاة والسلام لايرد القدر الا الدعاء ولايزيد فى العمر الا البر وقال عليه
الصلاة والسلام من احب ان يبسط رزقه ويؤخر له اجله فليصل رحمه
البر بالكسر الاحسان وهو فى حق الابوين والاقربين ضد العقوق وهو
الاساءة اليهم والتضيع عليهم والرفق بهم والرعاية لاحوالهم فاذا جاز
الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة او بالقتل (وبانه) دليل عقلى
للمعتزلة (لوكان) المقتول (ميتا باجله لما استحق القاتل ذما فى الدنيا ولا عقابا)
فى الاخرة (ولادية) فى قتل الخطاء (ولاقصاصا) فى قتل العمد القصاص
على وزن فعال من المفاعلة وهى المساواة (اذ لبس موت المقتول بخلقه)
اى بخلق القاتل (ولابكسبه) اى القاتل (والجواب عن الاول) اى
الاستدلال بالاحاديث (ان الله تعالى كان يعلم انه لولم يفعل هذه الطاعة
لكان عمره اربعين سنة) اصل سنة سهة فلامها هاء لقولهم عاملته
مسانهة وقيل لامها واو لقولهم سنوات يريد ان الزيادة والنقصان بالنسبة

الى عمره المقدر فى الله تعالى لولا اسباب الزيادة والنقصان قيل هذا
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد قلنا الحق ان تعدد
الاجل بهذا المعنى غير محال بل المحال ان يعلم الله تعالى موته فى وقت معين
بلا تعليق فقطع القاتل اجل وليس هذا مذهبا لاحد (لكنه) اى لكن الله تعالى
(يعلم انه يفعلها) اى الطاعة انما علق الاربعين على عدم فعله مع علمه
بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية الله تعالى حكم لايخفى (ويكون
عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى لولاها
اى الطاعة (لما كانت) اى وجدت (تلك الزيادة) واصل هذا ان الله تعالى
كما يعلم المقدوم الذى يوجد كيف يوجد يعلم المعدوم الذى لايوجد انه لووجد
كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لوردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم
مع علمه انهم لايردون لقوله تعالى ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه ويمكن تأويل
الاحاديث بان الطاعة يزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمال
بالاعمال الصالحة التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيعود بالسعادتين وهذا
التأويل وان كان احسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ لعدم
احتياجه الى تقدير شئ او يقال المراد من هذه الزيادة البركة فى رزقه بسبب
التوفيق فى الطاعة وعمارة اوقاته كما ينفعه فى الاخرة وصيانتها عن الضياع
فى غير ذلك او يقال بقاء ذكره الجميل فكانه لم يلت او يجرى له ثواب عمله
الصالح بعد موته او يقال انه بالنسبة الى مايظهر بالملائكة فى اللوح المحفوظ
ونحو ذلك فيظهر فى اللوح ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فان وصل
الرحم زيد له اربعون وقد علم الله ماسيقع له من ذلك وهو قوله تعالى
يمحو الله مايشاء ويثبت فالنسبة الى علم الله تعالى وماسبق به قدرة لازيادة
بل هو مستحيل وبالنسبة الى ماظهر للمخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد
من الحديث وعن الثانى اى عن الاستدلال بالادلة القطعية (ان وجوب
العقاب والضمان) اى الدية والقصاص (على القاتل تعبد) اى الطاعة
واظهار العبودية (لارتكابه) اى القاتل (المنهى) وهو قوله تعالى ولاتقتلوا
النفس التى حرم الله الا بالحق (وكسبه) اى القاتل (للفعل) اى القتل (الذى
يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة) لانه يمكن ان لايخلق الله

تعالى الموت عقيب القتل جرى عادة الله تعالى على ان يخلق الموت عقيب القتل
(فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله
تعالى لاصنع للعبد فيه) اى فى الموت (تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا) اى
مبنى كون الموت قائما بالميت (على ان الموت وجودى) فيكون التقابل بين
الموت والحيوة تقابل التضاد لان المتضادين هما امران موجودان
ان لايجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان
الموت والحياة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد (بدليل قوله
تعالى خلق الموت والحيوة) وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان
متعلق الخلق وهو لايتعلق الا بامر وجودى موجود فى الخارج فيكون
الموت امرا موجودا فى الخارج (والاكثرون على انه) اى الموت (عدمى)
اى معدوم فى الخارج لاقائم بالميت لان العدمى لايحتاج الى المحل فيكون
التقابل بين الموت والحيوة تقابل العدم والملكة لان الموت عدم الحيوة عن
من شانه ان يكون حيا (ومعنى خلق الموت قدره) اى قدر الله تعالى الموت
والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق الذى
هو بمعنى الايجاد والاختراع من العدم الى الوجود فانه لايتعلق الا بالموجود
دون المعدوم (والاجل واحد لا كما زعم الكعبى) من المعتزلة (ان للمقتول
اجلين القتل والموت) فانه زعم ان المقتول لبس بميت لان القتل فعل العبد
والموت فعل الله تعالى فكانه يريد بالموت ما لبس بالقتل (وانه لو لم يقتل
لعاش الى اجله) اى اجل المقتول (الذى هو الموت) هذا القول باطل لانه
يؤدى الى ان يكون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى ما جعله اجلا له
وهو محال لما فيه من العجزله تعالى (ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا
طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزتين) كما فى
حال الشيخوخة (واجالا احترامية) الاحترام الانقطاع (بحسب الافات)
كالقتل (والامراض والحرام رزق) هو فى الاصل مصدر سمى المرزوق
(لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله) اى فيأكل الحيوان
الرزق (وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا) اى التفسير المذكور
(اولى من تفسيره) اى من تفسير الرزق (بما يتغدى به الحيوان) الهاء

فى به عائدا الى ما (لخلوه) تعليل لقوله اولى الضمير فى لخلوه عائدا الى ما
يتغدى الخ (عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه) اى معنى الاضافة (معتبر
فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام لبس برزق لانهم) اى المعتزلة (فسروه)
اى الرزق (تارة) ولفظ تارة اما ظرف اى فى بعض الاحيان او مصدر وكذا
مرة (بمملوك يأكله) اى الرزق (المالك وتارة بما لايمنع من الانتفاع به) اى
بما (وذلك) اى التفسيران المذكوران للمعتزلة (لايكون الا حلالا لكن
يلزم على الاول) اى لكن يلزم من تفسير المعتزلة على الوجه الاول (ان لايكون
ما يأكله الدواب رزقا) لان المالكية غير متصور و يلزم منه خلف وعد الله
تعالى وهو قوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها (وعلى الوجهين)
اى التفسير الاول والثانى للمعتزلة (ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه)
والهاء عائد الى من (الله اصلا) وهو باطل بالآية المذكورة وقد اجيب
عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه باساءته
(ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق)
يعنى ان ما كان رزقا كان من الله تعالى البتة (وانه لارازق الا الله تعالى
وحده) معطوف على ان الاضافة (وان العبد) معطوف على ان الاضافة
اوان العبد معطوف على ان الاضافة (يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام
وما يكون مستندا) اى مضافا (الى الله تعالى لايكون قبيحا) فلا يلزم الحرام
رزقا حينئذ لانه لايكون مضافا الى الله تعالى فانه يكون قبيحا (ومرتكبه
لايستحق الذم والعقاب) والحال ان من اكل الحرام يكون مستحقا للذم
والعقاب فعلم ان الحرام لايكون رزقا ولا يكون مستندا الى الله تعالى (والجواب
ان ذلك) اى كونه مستحقا للذم (لسوء مباشرة اسبابه باختياره) يعنى لو
قال المعتزلة انه لارازق الا الله وحده فلا نزاع اصلا وكذا لو قال اهل السنة
ان القبايح لاتستند الى الله تعالى وما يستند اليه لايكون قبيحا ولا يستحق
مرتكبه الذم و العقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم يقل كل منهما على ما يقوله
الآخر حصل الاختلاف قال صاحب التبصرة الرزق فى اللغة اسم
للقوت المقدر وهو يذكر ويراد به الملك قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
وقد يذكر ويراد به الغداء قال الله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها

والدواب لاملك لها لعدم الاسباب المشروعة له فكان المراد به ماحصل
الاغتداء وقيل الخلاف من حيث العبارة لاغير ولبس فى التحقيق خلاف
وهو الصواب (وكل يستوفى رزق نفسه) اى كل حيوان يأكل رزقه
خلافا للمعتزلة لان بعض الناس يمكن ان يستوفى كالانبياء و بعضه لا لان
الحرام لايكون رزقه (حلالا كان اوحراما لحصول التغدى بهما جميعا)
اى بالحلال والحرام يعنى كل احد لايزيد رزقه على عمره ولاعمره على رزقه
ومازاد على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو لبس من ارزاقه بل هو من
ارزاق من ينتفع به بعده (ولايتصور ان لايأكل انسان رزقه او يأكل
غيره رزقه لان ماقدره الله تعالى غداء لشخص يجب ان يأكله) اى النداء
(ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلايمتنع) اى يمتنع ان يكون الرزق
بمعنى الملك كما قاله المعتزلة هو مملوك يأكله المالك ان يأكله غيره و بعض
اصحابنا نظرا الى انواع الاطعمة يسمى ارزاقا و يؤمرها بالانفاق (والله
يضل من يشاء و يهدى من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه
الخالق وحده) اى يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته و يوجد
هداية من يريد هدايته يعنى لايتحقق الضلالة وهى سلوك طريق لايوصل
الى المطلوب ولا الاهتداء اى وجدان مايوصل الى المطلوب الا بارادة الله
تعالى لانهما من الممكنات ولايوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده
واصل الضلالة الهلاك يقال ضل الماء فى اللبن اذا صار مستهلكا فيه
(وفى التقييد) اى بالمشية فى قوله يضل من يشاء و يهدى من يشاء (اشارة
الى انه لبس المراد بالهداية بيان طريق الحق) على ماقاله المعتزلة (لانه
اى البيان (عام فى حق الكل) اى المسلم والكافر (ولا الاضلال عبارة
عن وجدان العبد ضالا) المصدر مضاف الى المفعول اى وجدان الله
العبد ضالا كما ذهب اليه المعتزلة (وتسميته) اى العبد (ضالا اذلامعنى
لتعليق ذلك بمشية الله تعالى) رد لقول المعتزلة يعنى ان خلق الضلال مختص
بالله فتعلقه بمشية الله تعالى مفيد واما الوجدان او التسمية فلبس بمخصوص
لله تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد فلامعنى لتعليق ذلك
بمشية الله تعالى والحاصل ان لتعليق خلق الضلالة بالمشية معنى لانه لبس

عاما فى حق الكل بخلاف الوجدان والتسمية (نعم قد يضاف الهداية
الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم) كانه اشارة الى جواب سائل وهو ان
يقال لانسلم ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء وان الاضلال عبارة عن
خلق الضلالة والا لماجاز اضافة الهداية الى النبى عليه الصلاة والسلام
بان يقال ان النبى عليه السلام هادولا اضافة الاضلال الى الشيطان بان يقال
انه مضل اما الملازمة فلان غيرالله تعالى لبس بخالق واما بطلان التالى
لانه جاز الاضافة اليهما فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق
والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب عنه بقوله نعم قد يضاف
الهداية الى النبى عليه السلام (مجازا) المجاز هو الكلمة المستعملة فى غير
ماوضع له فى اصطلاح النحاة من جاز الشئ يجوزه اذا تعداه واذا استعمل
اللفظ فى معناه المجازى فقط جاز مكانه الاول ووضعه الاصلى فعلى هذا
يكون المجاز مصدرا ميميا اصله مجوز يستعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل الى
اللفظ المستعمل فى غير ماوضع له وقديوجه بان المتكلم جاز فى هذا اللفظ
عن معناه الاصلى الى معنى آخر فهو محل الجواز فعلى هذا التوجيه يكون
المجاز اسم مكان (بطريق التسبب) كما فى قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط
مستقيم والمراد البيان والدعوة (كما تسند الى القرآن) فى قوله تعالى ان القرآن
يهدى التى هى اقوم لكونه سببا للاهتداء (وقديسند الاضلال الى الشيطان
مجازا) فى قوله تعالى ولاضلنهم والفعل الواحد لايضاف الى الله تعالى والى
غيره بجهة واحدة فكان المراد ماقلنا (كما يسند الى الاصنام) مجازا كقوله
تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام رب انهن
اضللن كثيرا من الناس (ثم المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا)
اى عند اهل الحق (خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد) هذا جواب
عن سؤال مقدر تقديره انه اذا كان الاضلال والاهتداء بخلق الله تعالى
فكيف يكون لقوله هداه فلم يهتد معنى لانه كان معناه فى خلق فلم يخلق
فلايكون له اذن معنى فاجاب بقوله (مجاز) اى مجاز مرسل من قبيل ذكر
الملزوم وارادة اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء يلازم بخلق الاهتداء
(عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب

وهو باطل بقوله تعالى انك لاتهدى من احببت) يعنى لوكانت الهداية
عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تعالى انك لاتهدى اى لاتقدر
على خلق الهداية ولوكان الهداية بيان طريق الصواب لماصح النفى
عن النبى عليه السلام لانه عليه السلام بين طريق الصواب لمن احبه
وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى عن سعد بن المسيب عن
ابيه انه قال لماحضرت اباطالب الوفاة جاءه رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبدالله بن امية بن المغيرة فقال عليه السلام
ياعم قل لااله الاالله كلمة احاج لك عندالله قال ابوجهل وعبدالله بن امية
اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة حتى قال ابوطالب آخر ماكلمهم به وانا
على ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى فى ابى
طالب وقال الله تعالى لرسوله انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى
من يشاء قوله من احببت يكون على معنيين احدهما احببته للقرابة والآخر
احببت ان تهدى ولكن الله يهدى ويرشد من يشاء بدينه وهو اعلم
بالمهتدين يعنى من قدر له الهدى (وبقوله عليه السلام اللهم) الميم عوض
من ياء لذلك لايجتمعان وهو من خصائص هذا الاسم كدخول يا عليه
مع لام التعريف وقطع همزته وتاء القسم وقيل اصله ياالله امنا بالخير فخفف
بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهمزته (اهد قومى مع انه بين) اى
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (الطريق ودعاهم الى الاهتداء) يعنى ان
الهداية لوكانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عليه الصلاة
والسلام اللهم اهد قومى معنى لانه عليه الصلاة والسلام بين طريق
الصواب لقومه فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو محال منه عليه
الصلاة والسلام لانه عبث فتعين ان الهداية خلق الاهتداء (والمشهور
ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة) بالفعل (الى المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء
اولم يحصل وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) اى
من جملة اصول اهل الحق ان ماهو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى

خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء فى انه هل يجب على الله شئ من
الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لايجب عليه شئ من الاشياء لان الوجوب
حكم من الاحكام والحكم لايثبت الا بالشرع ولاحكم على الشارع الذى
هوالله فلايجب عليه شئ ولانه لووجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم
بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه
الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا
بفعله وهو محال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو
اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة وان يفعل
الاصلح لعباده فى الدنيا وان لايفعل القبيح لها عقلا واما اللطف فهو
ان يفعل مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو
نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء
على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل للعباد
اصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تعالى عقلا ان
لايفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب
ان لايفعل ذلك وغيرذلك من الاشياء واتفق الفريقان على وجوب الاقدار
والتمكين (والا لماخلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة) لان الاصلح
ان يكون مؤمنا وغنيا (ولما كان له) اى لله تعالى (منة على العباد) بسبب
اعطائهم النعم (واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها)
اى المذكورات (اداء للواجب) واداء الواجب لايوجب شيئا من ذلك
قبل ايجاب الحكمة واقتضاءها لايغنى عن الامتنان الا يرى ان منة الوالد
المشفق واجب على ولده عقلا اوشرعا مع انه لا اختيار له فى شفقته على
ولده فكيف بمن له اختيار فى عدم لطفه ولكنه ارحم لعباده من الوالد
لولده كما ورد فى الخبر الصحاح فايجاب رحمته وحكمته لاينافى وجوب امتنانه
على عباده (ولما كان امتنانه) اى الله تعالى (على النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم فوق امتنانه على ابى جهل لعنه الله اذفعل الله لكل منهما) اى من
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وابى جهل (غاية مقدورة من الاصلح له) قبل
التسوية بين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وغيره فيمايوجب الحكمة كاعطاء

القدرة والعقل والنبى لايوجب التسوية فى فضله عليهم والله فضل انبياءه
باعطاء النبوة والعقل التام و التأيد بالملك فلذا من عليهم فوق مامن
على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة (ولما كان لسؤال العصمة) اى
الحفظ عن المعاصى بان يقال اللهم اعصمنى (والتوفيق وكشف الضراء)
اى دفع البلاء (والبسط) اللهم ابسط (فى الخصب والرخاء) عطف
تفسير (معنى) اسم كان قيل السؤال من اسباب الحكم الموجبة للاجابة
ولذا قال عليه الصلاة والسلام ان الله حيى كريم اذا رفع عبده يديه يستحى
ان يردهما صفرا معنى الحياء تغير وانكسار و يغير الانسان من لحوق مايعاقب به
و يذم والحياء فى حقه تعالى محال فيحمل على مقتضاه و هو وجوب الاجابة
(لان مالم يفعله) الضمير المستتر فى يفعله راجع الى الله تعالى والهاء عائد الى
ما (فى حق كل واحد فهو مفسدة) اى ضد المصلحة (له) اى لكل احد
(يجب على الله تعالى تركها) اى ترك المفسدة (ولمابقى فى قدرة الله تعالى
بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذقداتى بالواجب ولعمرى) العمر والعمر
واحد فاذا قسموا فتحوا العين لاغير لان الفتح اخف عليهم وهم يكثرون
القسم بلعمرى ولعمرك فلزموا الاخف (ان مفاسد هذا الاصل اعنى
وجوب الاصلح بل اكثر) مفاسد اكثر (اصول المعتزلة اظهر) من ان
يخفى (واكثر من ان يخفى وذلك) اى الفساد (لقصور نظرهم) اى نظر
المعتزلة (فى المعارف الالهية) اى العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته
الثبوتية والسلبية (ورسوخ قياس الغائب) عن الحس (على الشاهد
فى طباعهم وغاية متشبثهم) اى تمسكهم (فى ذلك) اى فى وجوب الاصلح
(ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها) ان مع اسمه وخبره فى موضع رفع
بكونه خبر مبتدأ ومبتداؤه غاية قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر ان يعطى
المأمور مايصل به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما من زمرة البخلاء كما لو
امر بالصلوة فلم يعطه القدرة يتحرك بها او لم يعلمه بالصلوة هذا ظاهر
اجيب بان هذا انما يكون فى حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار
(وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) اى اللايق على الله ان يمنع
(وقد ثبت) الواو للحال (بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب)

اى عواقب المأمور (كلها يكون) اى المنع المذكور (محض عدل وحكمة)
يكون مع اسمه وخبره فى موضع رفع بانه خبر ان فى قوله ان منع ما يكون وقوله وقد
ثبت جملة معترضة يعنى ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى و قد ثبت انه
حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح
قيل هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت معنى الاصلح كان منعه
واجبا لحكمة كوجوب الاصلح عند حكمته ولذا قال فى الكشاف فان تغفر
لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فليس بخارج عن حكمتك
جوز مغفرة الكفر اذا اقتضاها الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصى مطلقا بل جوزوا عكسه بحسب الحكمة (ثم ليت شعرى)
اى علمى (مامعنى وجوب الشئ على الله تعالى اذليس معناه) اى معنى الوجوب
(استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر) اى عدم كون معنى الوجوب
استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهر لانه وجوب شرعى ولا شارع عليه
تعالى (ولا لزوم صدوره عنه) اى صدور الفعل عن الله تعالى (بحيث
لايتمكن) اى لايقدر (من الترك بناء) تعليل لقوله ولالزوم (على استلزامه)
اى الترك (محال من سفه) من بيان محالا (اوجهل اوعبث او بخل اونحو
ذلك لانه) اى لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك (رفض لقاعدة
الاختيار) لانه لولم يكن البارى تعالى قادرا على فعله الى الترك لم يكن فاعلا
مختارا وهو مذهب الفلاسفة (وميل الى الفلاسفة) الظاهرة (العوار) اى
الفساد لانه قول بكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو
مذهب الفلاسفة والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار
وليس لهم فيه سبيل الانكار

﴿ مباحث عذاب القبر ﴾

وعذاب القبر) اى العذاب قبل الحشر ولو فى قعر البحر وحواصل الطيور
و بطون السباع اى من اصول اهل الحق ان عذاب القبر ثابت (للكافرين
ولبعض عصاة المؤمنين) وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب
على الروح وقيل على البدن وقيل عليهما و ينبغى ان نقر بحقيته ولانشتغل
بكيفيته (خص) اى المصنف (البعض لان منهم من لايريد الله تعذيبه
فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى) متعلق بقوله وعذاب

القبر وتنعيم اهل الطاعة (و يريده وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب) اى
اكثر الكتب (من الاقتصار) بيان ما (على اثبات عذاب القبر دون تنعيم
بناء) تعليل للاقتصار (على ان النصوص الواردة فيه) اى فى اثبات عذاب
القبر اكثر من النصوص الواردة من تنعيم اهل الطاعة فى القبر (وعلى ان
عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر) اى اليق من ذكر
تنعيم اهل الطاعة اى تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى من تركه وكون
النصوص الواردة فى عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة فى تنعيم اهل
الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة
(وسؤال منكر ونكير) اى من اصول اهل الحق ان سؤال منكر ونكير
سميا بهذا الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتهما والنكير
بمعنى المنكر من نكر اذا لم يعرفه احد والمنكر بمعنى النكير (وهما ملكان يدخلان
القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه) بان يقولا من ربك وما
دينك ومن نبيك (قال السيد ابو شجاع) من المشايخ (ان للصبيان سؤالا
وكذا للانبياء عند البعض) والاصح ان الانبياء عليهم السلام لا يسألون
لان غير النبى يسأل عن النبى فكيف يسأل عن نفسه ويسأل اطفال
المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رحمه الله تعالى فى اطفال المشركين
فى السؤال ودخول الجنة وقيل يسألون ويدخلون الجنة ليكونوا خداما
للمؤمنين وهم الغلمان المذكورة فى الكتاب الكريم (ثابت كل من هذه الامور
الثلثة (بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة) قيد بالامكان لان الممتنع الذى
اخبر به الصادق يجب تأويله كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم (اخبر بها
الصادق) اى النبى عليه الصلاة والسلام (على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) النار من نار ينور نورا
اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها الضمير فى عليها
عائد الى النار ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشى هو اخر النهار من عشى
العين اذا نقص نورها ومنه الاعشى قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه
يعرض ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضى الله عنه يعرض كل
كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود رضى الله تعالى

عنه ارواحهم فى جوف طير سود يرون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم
ارواح الشهداء فى جوف طير خضر تأوى الى قناديل معلقة بالعرش
وارواح آل فرعون فى جوف طير سود تغدو وتروح على النار والاية تدل
على اثبات عذاب القبر لا ذكر دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه يعرض
عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله النار يعرضون عليها فيه وجهان
احدهما النار مبتدأ ويعرضون خبره والثانى ان يكون بدلا من سوء العذاب
ويقرأ بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يصلون النار
ونحو ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضعه حال اما
من النار او من آل فرعون (ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب)
فانه لما كان اشد العذاب فى الاخرة فيكون العذاب الشديد فى الدنيا قوله
ادخلوا يقرأ بوصل الهمزة بكون آل فرعون منادى بحذف حرف النداء
تقديره يا آل فرعون ويقرأ بقطعها وكسر الخاء بكون آل فرعون مفعوله
الاول اى يقول الله تعالى للملائكة يعنى يقال يوم القيمة ادخلوا آل فرعون
قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو ادخلوا بضم الالف وهكذا قرأ عاصم
فى رواية ابن بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فمن قرأ ادخلوا
بالضم فمعناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الآل نصبا بالنداء
ومن قرأ ادخلوا بالنصب معناه يقال للخزنة ادخلوا آل فرعون يعنى قوم
فرعون اشد العذاب يعنى اسفل العذاب وصار الآل نصبا لوقوع الفعل
عليه (وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا) الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم
النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذى فى القيمة انما
هو عذاب القبر (وقال النبى عليه الصلاة والسلام استنزهوا) اى امتنعوا
(عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه الصلاة والسلام يثبت الله
الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت فى عذاب القبر اذا قيل) اى يثبت الله الخ
اذا قيل (له) اى للميت (من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول) الميت
(ربى الله ودينى الاسلام ونبى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) والمراد بالقول
الثابت كلمة لا اله الا الله (وقال عليه الصلاة والسلام اذا قبر) اى اذا وضع
(الميت) هذا دليل على سؤال منكر ونكير (اتاه ملكان اسودان ازرقان

عيناهما يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير الى آخر الحديث وقال عليه
الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران)
روى اسباط عن السدى رضى الله تعالى عنه قال ليس من رجل ظالم
يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا رأه قال
ما اقبح وجهك فيقول كذلك كان عملك قبيحا فيقول ما انتن ريحك فيقول
كذلك كان عملك منتنا فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه فى قبره
فاذا بعث من قبره يوم القيمة قال له انى كنت احملك فى الدنيا باللذات
والشهوات فانت اليوم تحملنى فركب على ظهره حتى يدخله النار قال كذلك
قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ولانه يقال هذا على سبيل المثل
انهم يحملون اوزارهم يعنى وبال ذلك ويقال ذفرت ظهورهم من الاثام
واصل الوزر فى اللغة قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله
احسن شئ صورة واطيبه ريحا فيقول انا عملك الصالح بحال ما ركبتك
فى الدنيا فاركبنى انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن
وفدا اى ركبانا (وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى) اى عذاب القبر
وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير (وفى كثير من احوال الاخرة)
كالميزان والصراط (متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر) اى
متواتر بطريق الاجمال وان كانت جزئياتها الاتبلغ حد التواتر (وانكر عذاب
القبر) وتنعيمه وسؤال منكر ونكير (بعض المعتزلة والروافض) اول
الروافض العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على رضى الله
تعالى عنه وان جبرائيل عليه السلام قد اخطأ ويصلون عليه والجماعة
تقول قال الله عز وجل محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار
الآية وقال الله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله
وخاتم النبيين واستدلوا بقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
اى الموت فى الدنيا وقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو فى القبر احياء
لكان الاحياء ثلثا فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر لان حياة القبر يعقبه الموت
والامانة اثنتين فى الدنيا وفى القبر اجيب بان اثبات الواحد والاثنين لاينافى
الزيادة وقوله امتنا اثنتين فالموتان فى الدنيا والقبر وكذا الاحياء وترك حيوة

الآخرة لانها معاينة عند قولهم احييتنا قيل اثبات الواحد فى الآية الاولى
بطريق الحصر فينتفى الزيادة واما حيوة القبر فمستمرة الى الحشر والالما استمر
عذابه وتنعيمه لكن حياته كالموت بالنسبة الى حيوة الحشر فيصح القول
بان الاحياء ثلث (لان الميت جماد لاحيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال)
وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حيوة لان الحيوة ليست بشرط
لادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير معقول قال ابن
الراوندى كل ميت حى مدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية
اجيب عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحيوة لايعقل اصلا او انفكاك
الحيوة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كما فى المحبوس فلعل الروح
بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لايتحرك به لعدم كون العنصر
فى حكمه وتصرفه (والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء)
اى اجزاء الميت (او بعضها نوعا من الحيوة قدر مايدرك الالم اولذة التنعيم)
اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد فى القبر حيوة لكن توقفوا فى انه هل
يعاد الروح ام لا وامتناع الحيوة بلا روح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة
التى منشأ الافعال الاختيارية قبل ارتكاب المعاصى انما هو اختيار الروح
وشعوره فلابد من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيب الروح لايحتاج الى
عوده الى البدن (وهذا لايستلزم) هذا جواب سائل وهو ان يقال ان
فى خلق الله تعالى نوعا من الحيوة لزم اعادة الروح المؤدية الى النزع الجديد
ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب فى قبره ولزم ان يرى اثر العذاب عليه
واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وهذا لايستلزم (اعادة
الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه) اى على
الميت بهذا خرج الجواب عن شبه المنكر بانا نضع الميت فى قبره ونراه باقيا
بحاله ونضع الميت فى صندوق ضيق لايتصور فيه جلوسه والقاصر
لم يدر ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق
اوتضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة
والافعال الاختيارية فلهذا لم يعرف حياته لايشكل عليه جوابه لمنكر
ونكير لان الروح ينطق مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه (حتى ان

الغريق) هذا دليل على عدم الاستلزام (فى الماء والمأكول فى بطون الحيوانات و المصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه و من تأمل فى عجائب ملكه) وهو عالم المشاهد المحسوس (وملكوته) وهو عالم المغيبات (وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة) ونصب فضلا اما على الحال او على المصدر (واعلم) كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم افرد المصنف احوال القبر بالذكر ولم يدرج فى بحث احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم (انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط) لانها نهاية الدنيا و بداية الآخرة (بين امر الدنيا والآخرة افردها) المصنف (بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل مايتعلق بامور الآخرة ودليل الكل) اى مايتعلق باحوال الآخرة (انها امور ممكنة اخبر بها الصادق) اى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم (ونطق بها الكتاب و السنة فتكون ثابتة و صرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشانه) يعنى ان المصنف لم يصرح بحقية كل واحد من احوال الاخرة عذاب القبر بل اكتفى بان يقول ثابت مرة واحدة وصرح بحقية كل واحد من احوال الآخرة بان ذكر بازاء كل واحد منها قوله حق (فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى) جمع ميت (من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية) وهى الاجزاء التى يكون الحيوان خليقته عليها وهى الباقية من اول العمر الى آخره (و يعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة) فى جواب من يحيى العظام وهى رميم (وقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة الدالة بحشر الاجساد وانكره) اى البعث (الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه) يعنى شبهة الفلاسفة ان حشر الاجساد لايتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم لكن هذا محال لانه لايتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته او لمعنى لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل و اذا كان جواز وجوده لذاته يبقى جوازه ثانيا كما لم يمنعه اولا ثم العدم ينقسم فى علم الله تعالى

الى ماسبق له الوجود والى مالايسبق له الوجود كما ان المعدوم الازلى ينقسم الى ماسيوجد والى مالايوجد فمعنى الاعادة ان يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذى سبق له الوجود و بعبارة اخرى ان الشئ اذا عدم فانه بعد العدم جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادرا على اعادته بعد العدم (وهو مع انه لادليل لهم عليه) اى على امتناع اعادة المعدوم (يعتد به غير مضر بالمقصود) قوله وهو مبتدأ غير مضر خبره (لان مرادنا) بالبعث (ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) التى صار معها حال التولد وهو العناصر الاربعة (للانسان و يعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم اولم يسم) اعلم انهم اختلفوا فى ان حشر الاجساد بالايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذ لم يدل قاطع سمعى على تعيين احدهما احتج من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان اجيب عن الاول بان الظاهر ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم لم يخوضوا فى البحث عن كيفية فناء العالم وعن الآيات بان هلاك الشئ خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والخروج عنها يحصل بتفرق الاجزاء وان بقى دلالته على وجود الصانع وقوله تعالى هو الاول والآخر معناه الاول من كل شئ والآخر منه فلا يدل على فناء العالم بالكلية وقيل معناه انتفرد بالالوهية وصفات الكمال (وبهذا سقط) هذا اشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية (ماقالوا) اى قال الفلاسفة فى دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه، وامتناع حشر الاجساد (انه لو اكل انسان انسانا) اخر (بحيث صار) مأكول (جزءا منه) اى من الآكل (فتلك) التاء بمعنى الهاء واللام بمعنى ذا والكاف مشار اليه وكلاهما اشارة الى المؤنث (الاجزاء) اى الاجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت جزءا للآكل (اما ان تعاد فيهما) اى فى الانسانين (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزءا واحدا بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين (اوفى احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك) اشارة الى بيان سقوط ماقالوا (لان المعاد

هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الاكل لا اصلية) فانا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء التى يحصل من الغداء تتزايد عليه وتزول وتنقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة (فان قيل من طرف الفلاسفة (هذا) اى البعث (قول بالتناسخ) والطائفة التناسخية سموا تعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا و ببدن حيوان آخر مسخا و بجسم نباتى فسخا و بجسم جمادى رسخا والنسخ فى اللغة ازالة الصورة عن الشئ واثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس (لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة) من بيان فى لما (جرد مرد) قال عليه الصلاة والسلام يدخل اهل الجنة جردا مردا مكحلين ابناء ثلث وثلثين الجرد جمع الاجرد وهو الذى لا شعر على جسده والمراد هو غلام لا شعر على ذقنه وقيل ان حمل جرد على سوى الذقن وجاء مرد مبينا للذقن كان تغيير الوضع الجرد وان حمل على العموم كان مرد صفة لجرد لم يسد لان الجرد قد يتناوله بعمومه فلا حاجة اليه قيل ان ينوى به التقديم اى مرد جرد فيحمل المراد على المعهود و الجرد على سائر الاعضاء سوى الرأس هذا الحديث يؤيد كون البدن الثانى غير الاول بحسب الشخص وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اتفقوا فى ان الاطفال يحشرون بعد نفخ الصور فى تلك الصورة واما قبله فقد قالوا به طفل (وان الجهنمى ضرسه مثل احد) قال اهل اللغة اصل جهنم جهنام وهى بئر لها قعر بعيد فحذفت الالف وشدد النون فسمى جهنم وقيل معرب كه افكن يعنى كلخن حمام (ومن ههنا) اى من ان يكون القول بالبعث قوله بالتناسخ (قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ) اى ثابت (قلنا) من طرف اهل الحق (انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول) فحينئذ لم يكن المغايرة بينهما (وان سمى مثل ذلك) اى تعلق النفس للبدن الثانى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول (تناسخا كان نزاعا بمجرد الاسم) اى النزاع يكون لفظيا غاية ما سمينا فى هذا المثل اعادة الروح

وتسميتهم تناسخا (ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن) اى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية (بل الادلة قائمة على حقيته) اى على حقية اعادة الروح (سواء سمى تناسخا ام لا و الوزن حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان وزن الاعمال للكفار والمسلمين حق (بقوله تعالى والوزن يومئذ الحق) فيه وجهان احدهما والوزن مبتدأ يومئذ خبره و العامل فى الظرف محذوف اى الوزن كائن يومئذ و الحق صفة للوزن او خبر مبتدأ محذوف و الثانى ان يكون الوزن خبر مبتدأ محذوف اى هذا الوزن ويومئذ ظرف و لا يجوز على هذا ان يكون الحق صفة لئلا يفصل بين الموصول والصلة (والميزان عبارة عما يعرف مقادير الاعمال) ذهب كثير من المفسرين على ان له كفتان و لسان و شاهين و قد ورد فى الخبر الصحيح تفسيره بذلك (والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) فما يستحل كيفيته يجب تأويله عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف ما يستحيل ذاته حيث يجب تأويله اتفاقا كمسئلة الجهة والجسمية (وانكره المعتزلة) ذاهبين الى ان المراد بالوزن فى الاية هو العدل و الادراك فميز ان الالوان هو البصر و الاصوات السمع و المعقولات العقل فلهذا ذكره بلفظ الجمع قال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه الاية و الا فالمشهور ان الميزان واحد اجيب بان الجمع للتعظيم و قيل لكل مكلف ميزان قيل الظاهر ان نعتبر تعدده بالنظر الى الاشخاص و ان اتحد ذاته (لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يكن وزنها) اى لا نسلم اولا ان اعادة الاعمال ممكنة و لئن سلمنا انها ممكنة ولكن لا يمكن وزنها لانها ليست لها خفة ولا ثقلة لانهما لا يكونان الا بماله مقدار ولا مقدار للاعمال (ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب) عن استدلال المعتزلة (انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال) اى الصحايف التى كتبت الحفظة فى الدنيا (هى التى توزن فلا اشكال) هذا جواب عن الاستدلال الاول وروى عن ابن عباس رضى الله عنه يوزن الحسنات والسيئات فى الميزان فاما المؤمن فيؤتى عمله فى احسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته واما الكافر فيؤتى بعمله فى اقبح صورة و يثقل سيئاته على حسناته وقال بعضهم لا يوزن اعمال

الكفار وانما يوزن الاعمال التى بازائها الحسنات و قيل انه سبحانه وتعالى يخلق فى كفة ميزان السعداء ثقلة وفى كفة ميزان الاشقياء خفة وهى علامة للسعادة والشقاوة قيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية و السيئات اجساما قبيحة ظلمانية قال ابو بكر رضى الله تعالى عنه انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيمة باتباعهم فى الدنيا الحق و ثقله عليهم و حق الميزان لايوضع فيه الا الحق ان يكون ثقيلا و انما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم فى الدنيا الباطل وخفت عليهم وحق الميزان لايوضع فيه الا الباطل ان يخف (وعلى تقدير تسليم) هذا جواب عن الاستدلال الثانى للمعتزلة (كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ولعل فى الوزن حكمة) غرض الحكمة احكام الشئ واصلاحه عن الخلل (لا نطلع عليها) يعنى لانسلم اولا ان افعال الله تعالى التى من جملتها الوزن معللة بالاغراض و العلل الغائية بل انها ليست معللة بها فيجوز ان يوزن الاعمال و ان كانت معلومة له تعالى ولئن سلمنا انها معللة بها ولعل فى الوزن بعد كون الاعمال معلومة له حكمة لانعلمها (وعدم اطلاعنا على الحكمة لايوجب العبث والكتاب) اى من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب حق (المثبت) اى المكتوب (فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى) صفة الكتاب اوحال (للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا) اى مفتوحا وقوله تعالى نخرج يقرأ بضم النون ويقرأ بياء مضمومة وياء مفتوحة وراء مضمومة وكتابا حال على هذا اى نخرج عمله مكتوبا و يلقاه صفة للكتاب ومنشورا حال من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب (وقوله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) اى سهلا لايناقش فيه كما يناقش اصحاب الشمال (وسكت عن ذكر الحساب) يعنى لم يقل المصنف والحساب حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق (اكتفاء بالكتاب) والحكمة فى الكتاب ان المكلف اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ازجر عن المعاصى وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم احتشامه من خدمة المتطلعين عليه

(وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب مامر والسؤال حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله تعالى عن العباد حق (لقوله عليه الصلاة والسلام ان الله يدانى المؤمن) اى يقربه قرب كرامة لاقرب مسافة لان الله تعالى متعال عنه (فيضع عليه كنفه) اى حفظه بذيل عصمته الكنف الجانب وجناح الطير كنفه الساتر يقال فى كنف الامير اى فى حفظه ومعاونته (ويستره) عطف تفسير (فيقول) الله تعالى (اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول) العبد (نعم اى رب حتى قرره) اى جعله مقرا بان اظهر له ذنوبه والجاه الى الاقرار بها (ورأى فى نفسه) اى رأى المؤمن فى ذاته والواو للحال (قد هلك قال الله تعالى سترتها) اى الذنوب (عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم) تقديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب لايغفرها يومئذ الا الله وانما لم يقل انا سترتها عليك لان الستر فى الدنيا كان باكتساب العبد ايضا (فيعطى كتاب حسناته واما الكفار) هذا الخ من تتمة الحديث (والمنافقون فينادى لهم على رؤس الخلائق) اى وسط الخلائق (هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين) والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به الا حرف يفتتح الكلام لتنبيه المخاطب وقيل معناه حقا اهل اللغة البعد و الطرد يقال للشيطان اللعين لبعده عن الرحمة اذا تلا عن اثنان فان كان احدهما مستحقا اللعنة رجعت اللعنة اليه و ان لم يستحق احدهما اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد هناك موضعا فتنحدر فترجع الى الذى تكلم به ان كان اهلا وان لم يكن اهلا لذلك رجعت الى الكفار وفى بعض الروايات الى اليهود هذا السؤال فى الموقف عند الحساب واما قوله تعالى لايسأل عن ذنبه انس ولا جان فحين حشروا من قبورهم الى الموقف قيل مواقف القيمة الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل على المؤمنين الف سنة وللكافرين خمسون الفا وقد ورد فى الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلوة مكتوبة صلاها فى الدنيا (والحوض حق) اى من جملة اهل الحق الحوض حق (لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) قال عليه الصلاة والسلام نهر فى الجنة وعدنيه ربى وقيل انه حوض فى الجنة وقيل اولاد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم

واتباعه له وعلماء امته اوالقرأن (ولقوله عليه الصلاة و السلام حوضى
مسيرة شهر وزواياه) اى اطرافه (سواء وماؤه) والاصل فى ماء موه لقولهم
ماهت الركية تموه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ماقبلها قلبت الفا
ثم ابدلوا من الهاء همزة ولبس بقياس (ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه) جمع كوز (اكثر من نجوم السماء) والهمزة فى السماء بدل من واو قلبت
همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة (من شرب منها فلا يظمأ) اى لا يعطش
(ابدا والاحاديث فيه) اى فى اثبات الحوض (كثيرة) فان قلت اذا لم يظمأ
ابدا انقطع استلذاذ قلت يجوز استلذاذه بجهات آخر غير قطع العطش
اومعناه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لايعذب فيها بالظمأ ابدا
(والصراط حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق (وهو
جسر ممدود على متن) اى ظهر (جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره) اى يمره (اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار) اعلم ان الصراط
صورة صراط الله الذى وضعه شريعة لعباده فى الدنيا فمن استقام
فى الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلق الى دركات النار وكل عمل
يكسب فى الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه الصلاة
والسلام يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف فى صورة الخنزير والقردة
ونحو ذلك وفى صورة القمر ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة
(وانكره اكثر المعتزلة لانه لايمكن العبور عليه و ان امكن فهو تعذيب
للمؤمنين) ذاهبين الى ان المراد طريق الجنة و النار المشار اليهما بقوله
تعالى سيهديهم ربهم ويصلح بالهم و قوله تعالى فاهدوهم الى صراط
الجحيم وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات من الصلوة والزكوة ونحوهما
(والجواب ان الله تعالى قادر ان يمكن من العبور عليه و يسهله) عطف
تفسير (على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف) اى اللامع
(ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد) هو الفرس الذى يتحرك بسرعة
(الى غير ذلك مما ورد فى الحديث) كالمشى على الماء و الطيران فى الهواء
(والجنة حق) الجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره سمى بها الشجر
المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كانه يستر ماتحته سترة واحدة ثم سمى بها

البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان
وقيل سميت بذلك لانه ستر فى الدنيا ما اعد فيها للبشر من النعم (والنار
حق لان الايات والاحاديث الواردة فى بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من
ان تحصى) لم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة
فوق السماء السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى ولقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار
تحت الارضين السبع والحق تفويض علمه الى العليم الخبير قيل ان الجنة
المأوى بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند سدرة المنتهى لايستلزم كون
كل جزء منه عندها فان الارض عندك وليس كل جزء عندك واما الحديث
فانما يعين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جمال الحق والنار
ظهور جلاله باى محل كان الا يرى ان المصلوب فى الهواء والمأكول
فى البطون معذب بالنار اومتنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لايقتضى تعيين المحل
وكفى بك حجة على هذا ما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى صلوة الخوف
فقالوا يارسول الله رأيناك فى الصلوة تناولت شيئا ثم تأخرت فقال انى رأيت
الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم فيه ما بقى الدنيا وقال عليه
الصلاة والسلام الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار (تمسك
المنكرون) اى الفلاسفة (بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات
والارضين وهذا فى عالم العناصر محال) لان عالم العناصر اصغر من الجنة
الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا فى الاصغر لانه لايسعه (او كانت)
موجودة (فى عالم الافلاك اوفى عالم آخر خارج عنه) وهو ايضا قال (مستلزم
الخرق والالتيام وهو باطل) على الافلاك واعلم ان الحكماء والقائلين بعالم
المثال يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا فى عالم المثال
لا من جنس المحسوسات كما قاله الاسلاميون (قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد
وقد تكلمنا عليه فى موضعه وهما اى الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان
تكرير وتأكيد) لان قوله موجودتان يعلم من قوله مخلوقتان (زعم اكثر
المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء) وتمسكوا بانهما لو وجدتا الآن فاما فى عالم
العناصر اوفى عالم الافلاك اوفى عالم آخر والكل محال كما قاله الحكيم ولزم

من دليلهم نفي وجودهما مطلقا قال في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع
لان افناء هذا العالم وايجاد عالم الجنة والنار لايستلزم خرق الافلاك فيه
تأمل (لناقصة آدم وحوا عليهما السلام) وذلك ان الله تعالى لما خلق
آدم واسكنه الجنة التي عليه النوم فكان آدم عليه السلام بين النوم واليقظة
فخلق من ضلع من اضلاعه اليسرى حواء فلما استيقظ فقيل يا آدم ماهذه قال
المرأة لانها خلقت من المرء فقيل مااسمها قال حواء لانها خلقت من حي
وقيل انما سميت حواء لانها كان على شفتيها حوه يعني خال فيقال لان لونها
يضرب الى السمرة فسميت حواء من قولك احوى كقوله عز وجل فجعله
غثاء احوى آدم اسم اعجمي كازر وشالخ واشتقاقه من الآدمة بالفتح بمعنى
الاسوة او من اديم الارض لما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه قبض
قبضة من جميع الارض سهلها وخربها فخلق آدم اومن الآدم والآدمة
بمعنى الالفة (واسكانهما الجنة) وكذا اخراجهما من الجنة فكذا النار
اذ قائل بالفصل (والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين
واعدت للكافرين) بلفظ الماضي وقوله عليه الصلاة والسلام اعددت
لعبادي الصالحين مالاعين رأت ولااذن سمعت ولاخطر على قلب بشر
(اذ لاضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار
الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الارض ولافسادا) فان عورض
من جانب المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن موجودتان ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله تعالى تلك الدار الاخرة
نجعلها الآية فانها تدل على انهما غير مخلوقتين الآن (قلنا) اي في
الجواب عن المعارضة (يحتمل الحال والاستمرار) يعني ان هذه الآية يحتمل
ان تكون للاستقبال وتحتمل ان تكون للحال والاستمرار ومقصودكم انما
يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاحتمال لايتم
المقصود ويحتمل ان يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق
فلا يصلح حجة لهم (ولئن سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة) اي
ولو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى اعدت للمتقين واعدت
للكافرين ولكن قصة آدم وحوا تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة

والنار مخلوقتين الآن ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان
في ارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم
وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا
مصرا وفيه نظر لان الهبوط قد يستعار للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقته
اواستبعادها وهناك ليس كذلك (وقالوا) اي المنكرون على عدمهما لانه
(لوكانتا موجودتين لما جاز هلاك) الهلاك في الاصل انتهاء الشيء في الفساد
(اكل الجنة) اي الثمر الذي يؤكل بمعنى المأكول (لقوله تعالى اكلها دائم
لكن اللازم) اي دوام اكل الجنة (باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه قلنا لاخفاء في انه لايمكن دوام اكل الجنة) بعينه لان المراد بالاكل
المأكول وهو ثمار الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فنائه
عند اهل الجنة باكلهم (وانما المراد) بقوله اكلها دائم (الدوام بانه اذا فني منه
اي من اكل الجنة (شيء جيء ببدله) يعني المراد بالدوام الدوام بالنوع
لا الدوام بالجزء والشخص (وهذا) اي الدوام المذكور (لاينافي الهلاك
لحظة على ان الهلاك لايستلزم الفناء بل يكفي) في الهلاك (الخروج عن
الانتفاع به) كما في حين الهلاك (ولوسلم) اي وان سلمنا ان الهلاك يستلزم
الفناء (فيجوز ان يكون المراد به) بقوله كل شيء هالك الا وجهه (ان كل
ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجبي بمنزلة العدم) قال بعض ارباب المكاشفة لا وجود الا للواجب
لكن ينعكس ظله في مرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكن هالك
في نفسه وكان الله ولم يكن معه شيء والان كما كان وهذا قول خارج من طور
العقل حاصل هذا الجواب ان يقال لانسلم ان اللازم باطل لانه لاتنافي بين
هذين الايتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله تعالى اكلها دائم هو
الدوام النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الهلاك في قوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائمي فلا تنافي بين
الدوام النوعي والهلاك اللحظي وانما التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك
الدائمي ولوسلم ان المراد بالدوام الشخصي لكن لانسلم انه ينافي قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء

بل المراد به هوالخروج عن الانتفاع به وهو لايستلزم الانعدام و الانتفاء ولو
سلم ان المراد بالهلاك هوالانعدام والانتفاء لكن لاينافى قوله تعالى اكلها
دائم لان المراد من قوله كل شئ هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك
فى حد ذاته (باقيتان لا تفنيان ولايفنى اهلهما اى دائمتان لايطرء عليهما
عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ماقيل) كانه اشارة
الى ان جواب سائل وهوان يقال ان قول المصنف باقيتان لاتفنيان ولايفنى
اهلهما ينافى ماقيل من ان الجنة والنار تهلكان ولو لحظة فاجاب بقوله وماقيل
(من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلاينافى
البقاء) جواب اما (بهذا المعنى) اشارة الى قوله لايطرئ عليهما عدم
مستمر (على انك قدعرفت) اشارة الى قوله على ان الهلاك لايستلزم الفناء
(انه لادلالة فى الاية) وهى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه (على
الفناء وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان و يفنى اهلهما) وهم اصحاب جهم
ابن صفوان و هو من الجبرية و هم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة
واهل النار النار فاستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم و اهل النار اذاقهم الله
العذاب بقدر اعمالهم و كفرهم ثم افنى الله تعالى الجنة والنار واهلهما احتجوا
بقوله تعالى هو الاول و الاخر و احتجوا بان القوة الجسمانية متناهية عدة
ومدة فلابد من فنائها و بان الاحراق يفنى الرخوبة و البنية و هما شرط
الحيوة فبقاء الحيوة معه خروج عن قضية العقل اجيب عن الاول بمنع
تناهى القوة الجسمانية كما بين فى موضعه و عن الثانى بان الحيوة بخلق الله
تعالى بلا اشتراط البنية و الرطوبة كما فى السمندر فانه حيوان مأويه النار
لايتأذى به والاولى ان يقال حيوة الجهنمى تفنى و تتجدد كل حين كما قال
الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها (وهو) اى مذهب
الجهمية (باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه) اى على مذهب
الجهمية (شبهة فضلا عن حجة) اى دليلهم لايفيد شبهة اى دليلا ظنيا
فضلا عن ان يكون حجة قطعية (والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى
ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسعة الشرك بالله) اى الكفر مطلقا
وان لم يعبد الصنم (وقتل النفس) سواء قتل نفسه اوغيره (بغير حق)

احتراز عن القصاص والقتل لنفسه يوجب القصاص وانما سقط فى الدنيا
لتعذر الطلب (وقذف) اى شتم (المحصنة) بفتح الصاد و كسرها
وهى الحرة المكلفة المسلمة العفيفة و هى احصنها الله تعالى عن القبايح
و الزنا و بالكسر التى احصنت فرجها من الزنا و يشترط معهما فى الرجم
الدخول بنكاح صحيح (و الزنا) وهو الوطئ فى قبل المرأة خال عن الملك
وشبهته فوطئ البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة
و كذا وطئ المرأة ظنها زوجته اذ فيه شبهة الملك و لذا لاحد فيه
(والفرار عن الزحف) وهو الجيش الذى يرى لكثرته كانه يزحف زحفا
اى يدب دبيبا والمراد ههنا الفرار عن الجيش فى الغزو لكن يجب ان يقيد
بالمثل والضعف (والسحر) هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة
باعمال يجرى فيها التعلم فيخرج المعجزة و الكرامة اذ لاشر فيهما ولا تعلم
وقيل السحر فعل بشئ يخيل الناظر انه قد فعل الشئ الفلانى و ما فعله
او تخييل انه قتل فلانا وما قتله واشباه ذلك (واكل مال اليتيم) الا بجهة الشرع
كما قال الله تعالى ولاتقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن واما اخذه قضاة
الزمان حقا للقسمة فاصله مشروع اذا لم يعين له من بيت المال حق ولكنه
مشكلة (و عقوق الوالدين المسلمين و الالحاد فى الحرم) اى الذنب فيه
ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان و قيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارته
الالحاد فى اللغة الميل عن القصد و لهذا سمى اللحد لحدا لانه فى ناحيته
الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ماليس منه يقال قد الحد فى الدين
ولحد (وزاد ابو هريرة رضى الله تعالى عنه اكل الربا) و هو زيادة احد
البدلين فى البيع مع اتحاد الجنس و الدرهم مع الدينار مختلفان فى الجنس
وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من الحبوب و ذكر اكله لكونه معظم
منافعه (وزاد على رضى الله تعالى عنه السرقة) السرقة هو الاخذ
خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ بلا تأويل شبهة ونصابها
عشرة دراهم عند ابى حنيفة رحمه الله و ربع دينار عند الشافعى رحمه الله
تعالى و ثلثة دراهم عند مالك رحمه الله تعالى (وشرب الخمر) وهو
المسكر من ماء عنب عند ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله والمسكر من اى

ماء كان نيا او غيرنى عند الشافعى رحمه الله تعالى (وقيل كل ما كان
مفسدته مثل مفسدة بشئ مماذكر) كالمسكر وان كان من غير العنب او اكثر
منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكايذاء الرسول فانه
فوق عقوق الوالدين (وقيل كل ماتوعد عليه) الضمير فى عليه عائد الى ما
(الشارع بخصوصه) اى الله فى القرأن او الحديث كالحد فى الدنيا والوعيد
بالنار فى الآخرة و اكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد شديدا
(وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عليها فهى
صغيرة) ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة
مع الاصرار (و قال صاحب الكفاية الحق انهما) اى الصغيرة و الكبيرة
(اسمان اضافيان لايعرفان بذاتيهما) بل بالاعتبار (وكل معصية
اذا اضيف الى مافوقها فهى صغيرة واذا اضيفت الى مادونها) فى الاثم
(فهى كبيرة) فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط
العدالة فى الشهادة دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث فرقوا بينهما بان
الصغيرة تكفر بالحسنات دون الكبيرة كما ورد فى الحديث ان الصلوات
الخمس و الجمعة الى الجمعة و رمضان مكفرات لمابينهن اذا اجتنبت الكبائر
وحملوا عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ماذكره صاحب
الكفاية لايجرى من الفرق بينهما بل معنى لغوى لاكلام فيه (و الكبيرة
المطلقة) بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة (هى الكفر اذ لاذنب اكبر منه
و بالجملة) اى حاصل الكلام (المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر
لاتخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان
خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر وهذا
هو المنزلة بين المنزلتين) اى بين الكفر و الايمان يعنى ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التى هى جزء من حقيقة الايمان
ولا كافر لبقاء التصديق الذى هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة
من اتى بالكبيرة و لايأتى بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة و اتى الاعمال
الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال
الصالحة فلايكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر عند المعتزلة

على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ماذكرنا (بناء) مفعول له
لقوله حيث زعموا (على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) ولقائل
ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزء من حقيقة الايمان لزم ان يكون
مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل
فلاتثبت المنزلة بين المنزلتين اعلم ان المعتزلة قالوا ان السيئات يذهبن
الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحيط جميع
الطاعات للتنافى بين الاستحقاقين عندهم رد عليه بقوله تعالى ان الله
لايضيع اجر من احسن عملا وبانه لايحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات
العمر بتناول لقمة من الربا وجرعة من الخمر كمن خدم كريما مائة سنة ثم
خالف امرا من اوامره ثم انهم اختلفوا فى الاعمال فعند ابى على وابى هاشم
فعل الواجبات وترك المحظورات و عند ابى الهذيل فعل افعال الطاعات
واجبة اومندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك
المندوب مما لاينبغى ان يكون مذهبا للعاقل (و لاتدخله اى العبد المؤمن
فى الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا اما ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر فانه لاواسطة بين الكفر و الايمان) قيل ان النص قد نطق
بصدور العصيان عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان
قالوا بكفر الانبياء عليهم السلام فقد كفروا وان لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم
فظهر بطلان قولهم (لنا) اى دليلنا على ان مرتكب الكبيرة
مؤمن لاكافر (وجوده الاول ما سيجئ من ان حقيقة الايمان) اى
الايمان الشرعى (هو التصديق القلبى فلايخرج المؤمن عن الاتصاف به)
اى بالتصديق القلبى (الا بماينافيه) وهو الكفر فمن وجد منه الاقرار
باللسان و تصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فما لم يتبدل التصديق
بالتكذيب و الاقرار بالانكار لايوصف بكونه كافرا و اذا لم يكن كافرا كان
مؤمنا فلاواسطة بين التصديق والتكذيب الا بالشك و التوقف وانه كفر
بالاتفاق (ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة فى الزنا اوحمية اوانفة)
كلاهما بمعنى الغيرة (اوكسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب)
من الله تعالى (ورجاء العفو) العفو محو الجريمة من عفا اذا درس

(والعزم) العزم فى اللغة توطين النفس على الفعل (على التوبة) التوبة
عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة و التوبة
الرجوع فاذا وصف بها العبد كان رجوعا عن المعصية و اذا وصف
بها البارئ تعالى اريد بها الرجوع عن العذاب الى المغفرة والتوبة على
ضربين ظاهر و باطن فالظاهر هى التوبة من الذنوب الظاهرة وهى
مخالفات ظواهر الشرع وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات
و الباطن هو توبة القلب من ذنوب الباطن وهى الغفلة عن الذكر حتى
يتصف به بحيث لو صمت لسانه لم يصمت قلبه وتوبة النفس قطع علايق
الدنيا والاخذ باليسير من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال فى ممر
الاوقات بانواع الخلوات والتفكر فى بواطن الايات وآثار المصنوعات الملكوتيات
و ترك التطلع للكرمات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه و يلقبه (لا ينافيه)
اى لا تنافى الاتصاف بالايمان قوله مجرد الاقدام مبتدأ وقوله لا ينافيه خبره
(نعم) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اليس الاقدام على الكبيرة
كفرا اصلا فاجاب بقوله نعم (اذا كان بطريق الاستحلال) اى عد الكفر
حلالا او طلب الكبيرة حلالا (و الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة
للتكذيب) اى تكذيب الله تعالى ورسوله (ولا نزاع فى ان من المعاصى)
اى بعض المعاصى (ما جعله الشارح امارة التكذيب و علم كونه) اى كون
ماجعله الشارع (كذلك) اى امارة معنى كذلك الكاف فى موضع رفع
اى الامر كذلك و يجوز ان يكون نصبها صفة لمصدر محذوف (بالادلة
الشرعية كسجود) جمع ساجد (الصنم والقاء المصحف فى القاذورات
والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر) فاذا وجد ذلك
العلامة ارتفع التصديق القلبى ولا يكون الاقرار باللسان معتبرا (و بهذا)
اى بما ذكرنا من قولنا ولا نزاع فى ان من المعاصى الى آخره (ينحل ما يقال
من الايمان اذا كان عبارة عن التصديق و الاقرار ينبغى ان لا يصير المقر)
باللسان (المصدق) بالقلب (كافرا) بسبب (بشئ عن افعال الكفر
و الفاظ ما لم يتحقق منه التكذيب او الشرك الثانى الايات و الاحاديث
الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى) اى على مرتكب الكبيرة

(كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص) فى القتلى
(وكقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) يعنى
صادقا فى توبته ويقال تنصحون لله تعالى فيها من غير نفاق سئل عن
عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه عن توبة النصوح قال هو الرجل
يتوب من عمل السوء ثم لا يعود اليه ابدا (وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الاية وهى كثيرة) اى الايات والاحاديث الدالة على اطلاق المؤمن
على مرتكب الكبيرة كثيرة حاصل الوجه الثانى ان يقال ان الكبيرة لو كانت
تخرج المؤمن عن الايمان وتدخله الكفر فما اطلق الله تعالى فى آياته ورسوله
فى احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الآيات
و الاحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم (الثالث اجماع الامة) الاجماع
العزم على امر محكم لا يخالف وقيل وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد
صلى الله تعالى عليه و سلم فى عصر على حكم شرعى (من عصر النبى
عليه الصلاة والسلام الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة
من غير توبة و الدعاء) معطوف على بالصلوة (و الاستغفار لهم مع العلم
بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق) متعلق باجماع الامة (على ان ذلك) اى
الصلوة والدعاء والاستغفار (لا يجوز لغير المؤمن) يعنى ان مرتكب الكبيرة
لو لم يكن مؤمنا لما اجتمعت الامة بالصلوة على من مات من اهل القبلة من
غير تفرقة بين المطيع و العاصى والدعاء والاستغفار عليه لان الصلوة على
الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز واللازم باطل وكذا الملزوم (احتجت
المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم ان مرتكب الكبيرة فاسق)
من قولهم فسقطت الرطبة عن قشرها اذا خرجت و الفاسق فى الشرع
الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث الاولى التغابى و هو
ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها
غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف
هذا المقام و تخطى خطه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر
ومادام هو درجة التغابى او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه
بالتصديق الذى هو مسمى الايمان و المعتزلة لما قالوا الايمان عبارة

عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا
الفسق قسما ثالثا نازلا بين المنزلتين المؤمن والكافر (اختلفوا فى انه)
اى الفاسق (مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج
اومنافق وهوقول حسن البصرى) المنافق فى اللغة اشتقاقه من نافقاء
اليربوع ويكون لليربوع جحران احدهما نافقاء والآخر قاصعاء فيظهر نفسه
فى احدهما ويخرج من الآخر ولهذا سمى المنافق منافقا لانه يظهر عن
نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام الى الكفر احتج الحسن البصرى بقوله
عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب
واذا ائتمن خان وبان من اعتقد ان فى البيت مهلكا لم يدخل فيه ولو دخل
فيه علم انه غير معتقد وجوابهما مامر من الوجوه الثلثة ان الكبيرة لا تخرج
عن الايمان واجيب عن الحديث ايضا بان هذه الثلث اذا صارت ملكة
لشخص آية نفاق والافلا قيل كل فعل اصر عليه الفاعل كان ملكة فعلم
منه ان اصرار الكبيرة آية النفاق (فاخذنا بالمتفق عليه) اى على الفاسق
(وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب
عنه) اى عن الوجه الاول (ان هذا) اى المذكور من الدليل (احداث
للقول المخالف فاجمع) اللام متعلق بمخالف (عليه السلف من عدم)
هو بيان ما فى لما (المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا) لان المخالف
ماعليه القدماء باطل لامحالة (الثانى) اى الوجه الثانى للمعتزلة (انه)
اى مرتكب الكبيرة (ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا
جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه الصلاة والسلام لا يزنى الزانى
حين يزنى وهو مؤمن) وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله
وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزنى الزانى اى لا يزنى الزانى حال كونه مؤمنا
(لا ايمان لمن لا امانة له) وجه الاستدلال بهذا الحديث انه عليه الصلاة
والسلام سلب الايمان عمن لا يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبائر
(ولا كافر معطوف على قوله ليس بمؤمن لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه)
اى مرتكب الكبيرة (ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه) اى مرتكب
الكبيرة (فى مقابر المسلمين والجواب عنه) اى عن الوجه الثانى (ان المراد

بالفاسق فى الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق) بدليل ما بعده
من قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون (والحديث
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر) اى المنع (عن المعاصى) على
معنى ان هذه الافعال ليست من شان المؤمن كانها تنافى الايمان ولا يجامعه
ويجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (بدليل الايات)
هذا اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو
الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ
والمبالغة فى الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام وارادة الخاص
لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله
بدليل الآيات والاحاديث يعنى ان بعض الآيات والاحاديث يدل صراحة
على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث يدل اجمالا عليه فحمل
المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس
(والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه الصلاة والسلام
لابى ذر رضى الله تعالى عنه لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق) قوله
وان زنى وان سرق مقول القول (على رغم انف ابى ذر) حين قال عليه
الصلاة والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر يارسول الله
وان زنى وان سرق وكرر ذلك حتى قال عليه السلام وان زنى
وان سرق على رغم انف ابى ذر (احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة
فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك) اى الايمان
(فاولئك هم الفاسقون وقوله تعالى ومن لم يحكم) اى من لم يعمل
(بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكقوله عليه الصلاة والسلام
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب) معطوف على فان الفاسق
(مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى) اى
اعرض اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (لا يصليها)
اى لا يدخل النار (الا الاشقى الذى كذب ان الخزى اليوم) واصل الخزى
ذل يستحى منه والخزى ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزى
مطلقا فى الكافر او نقول المراد على عموم الخزى الكامل فيلزم انحصار

افراده وفى الكافر لا انحصار افراد الخزى مطلقا فيه (والسوء على الكافر الى غيرذلك) والسوء بالفتح الرداء والفساد وبالضم الضرر والمكروه (والجواب انها) اى النصوص (متروكة الظاهر) فالمراد من لم يحكم بما انزل الله اصلا ولانزاع فى كفره والفاسق محمول على الكامل فى فسقه لان مطلق الفسق لاينحصر فى الكفر بعد الايمان والعذاب على كذب مخصوص لا عام للاتفاق على عذاب اهل الكبيرة وهم لبسوا بمكذبين والمراد من الحديث من استحل ترك الصلوة عمدا فقد كفر (للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة لبس بكافر والاجماع) معطوف على النصوص (المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به) اى بالله الاشراك جعل احد شريكا باحد والمراد ههنا اتخاذ اله غير الله تعالى اى الكفر مطلقا لايغفر فان الكافر مطلقا من الايمان له فان اظهر الايمان فمنافق وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالهين فمشرك وان تدين بدين فكتابى وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فدهرى وان كان مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فزنديق (باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) وهو الاشعرى الى جواز غفران الشرك عقلا لان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرورة لاحد (وانما علم عدمه) اى عدم الغفران (بدليل السمع) لان عند الاشعرى لايقبح من الله شئ (وعند بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة) اى يرد عليه لانسلم ان قضية الحكمة ذلك فعل فى العفو حكمة لانعلمها يؤيده قول عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم ولو سلم فلم يكن الثقيفة الدنيوية من اباحة ذم الكافر وسبه وضرب الجزية عليه قيل لما اخبر بعذر الكفار فى السفر علم منه ان قضية الحكمة ذلك لا لعفو ولا مجاز ان الدنيا فقط لكن بقى عليه ان امتناع مغفرته بقضية الحكمة مع وجوده وهو قول المعتزلة مقتضى الحكمة مقول بالاشتراك على معنيين الاول كون الحى بحيث يعلم الاشياء على ماهى عليه فى نفس الامر وثانيهما

كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة الجامعة (التفرقة بين المسئ والمحسن) لان الله تعالى حكيم وهو الذى يضع كل شئ فى موضعه والاساءة الى المحسن والانعام الى المسئ وضع الشئ فى غير موضعه فكان ظلما وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف فى ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها (والكفر) اى والحال ان الكفر (نهاية فى الجناية) المصيبة (لا تحتمل) صفة الجناية (الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده) اى الكفر (حقا ولايطلب له) اى للكفر (عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه) اى عن الكفر (حكمة وايضا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها ينافى الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه فاجاب عنه بقوله وايضا (هو) اى الكفر (اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد) يعنى ان عذابه بحسب اعتقاده واعتقاده ابدا وجزاؤه ابدا (وهذا) اى الكفر (بخلاف سائر الذنوب ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها) والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لايعود روى جابر رضى الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله عليه السلام وقال اللهم انى استغفرك واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلوته قال له على رضى الله تعالى عنه ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكاذبين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ست معان على الماضى من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس فى الطاعة كما ربيتها فى المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل اقل مالابد منه فى التوبة الندم على الماضى والترك فى الحال والعزم على ان لايعود فى المستقبل قال الامدى اذا اشرف على الموت فندم على فعل صحت توبته باجماع السلامتين وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه ولوندم على المعاصى لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لايكون توبة واما التوبة الموقتة مثل ان لايذنب سنة او المفصلة مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فقيل لاتصح لان ندم المعصية

لكونها معصية يعم معاصى الازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما
بين العبد و بين الله تعالى و هو الزنا واللواطة و الغيبة و البهتان اذا لم يبلغ
ذلك من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد و بين الله تعالى
فاذا تاب الى الله تعالى فان الله يغفر فلما بلغ اى الذى بهته واغتابه فاذا جعله
للذى بهته فى حل تاب الى الله تعالى فانا نرجو بان الله تعالى يغفر له وكذلك
اذا زنى بامرأة ولم يكن لها زوج وان كان لها زوج فان ههنا ما لم يجعله زنا
ذلك الرجل فى حل فان الله تعالى لا يغفر له لانه ههنا خصمه الادمى واذا
جعل زنا ذلك الرجل فى حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفى بحل
منه ولا يذكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته فى حل وعفو
وعن كل خصومة بينى و بينك و ذلك لان هذا صلح بالمعلوم على المجهول
والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم
السالفة ما لم يذكر الذنب لا يغفر له و ذنب فيما بينه و بين اعمال الله تعالى
وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا يكفيه ما لم يقض
الصلوة و غيرها لان ههنا لم يأت بالتوبة على شرطها و شرط التوبة
ان يؤدى ما ترك فاذا لم يؤد ما ترك فكانه لم يتب وذنب بينه و بين عباد الله
تعالى وهو ان يغصب اموالهم او يضربهم او يشتمهم فهذا كله التوبة
لا تكفيه ما لم يرض عنه خصمه (خلافا للمعتزلة) فانهم قالوا ان السيئات
يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الوافرة تحبط
جميع الطاعات للتنافى بين الاستحقاقين عندهم رد عليهم بقوله تعالى ان الله
لا يضيع اجر من احسن عملا و بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال
طاعات العمر بتناول لقمة من الربا اوجرعة من الخمر كمن خدم كريما سنة
ثم خالف امرا من اوامره (و فى تقرير الحكم ملاحظة الاية الدالة على
ثبوته) اى على ثبوت العفو يعنى فى المتن من تقرير الاية لان المصنف قال
و يغفر ما دون ذلك والاية فى الاصل العلامة الظاهرة و يقال للمصنوعات
من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات
القرأن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اى لانها آية تبين ايا من اى
اومن اوى اليه واصلها اوية كثمرة اواوية كثرة ابدلت عينها على غير

قياس اواية كرملة فاعلت اوايية كرمكة فاعلت اوآئية كقائلة فحذفت
الهمزة تخفيفا (والايات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة) نحو قوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله غافر الذنب وقابل التوب وقوله الذين
آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون (والمعتزلة
يخصصونها) اى المغفرة (بالصغائر و بالكبائر المقرونة بالتوبة) يعنى ان
الله تعالى يغفر عندهم الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير
المقرونة بالتوبة رد بان الشرك مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى لتخصيص ما
دونه و ايضا مغفرة التائب واجبة عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن يشاء
قيل فائدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج عن مشية الله تعالى
(وتمسكوا بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة)
كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ان
الفجار لفى جحيم الوعد يستعمل فى الخير والشر يقال وعدته خيرا ووعدته
شرا فاذا اسقط الخير والشر قالوا فى الخير الوعد والعدة و فى الشر الابعاد
والوعيد وقد اوعده اى وعد العقاب على الكبائر واخبر به فلو لم يعاقب
على الكبيرة لزم تخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال حاصل الوجه
الاول ان يقال لو كان الله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر
المطلقتين لما خوف الله ورسوله عصاة المؤمنين فى الايات والاحاديث لكن
اللازم باطل وكذا الملزوم (والجواب) على الوجه الاول (انها) اى الايات
والاحاديث (على تقدير عمومها) اى على المؤمنين والكافرين يعنى لا نسلم
ان تلك الايات والاحاديث عامة فى جميع العصاة لاحتمال ان يكون مختصة
ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذى خص منه البعض (انما تدل على
الوقوع) اى وقوع العذاب (دون الوجوب) اى وجوب العذاب حتى
لا يجوز مغفرة قيل اذا سلم وقوع العذاب المخلد لهم ثبت دعوى المعتزلة
من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب (وقد كثرت) اى
والحال قد كثرت (النصوص فى العفو) اى عفو العصاة (فيخصص المذنب
المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم) من اهل السنة اى فى الجواب

عن تمسك المعتزلة وهو ليس بمرضى عند الشافعى (ان الخلف كرم فيجوز
من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف) اى كيف يجوز الخلف من الله
تعالى فى الوعيد (وهو) اى الخلف (تبديل للقول وقد قال) الواو
للحال (الله تعالى مايبدل القول لدى) يعنى لاخلف لوعدى وقد قضيت
ماانا قاض عليكم من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم مايبدل القول
لدى لايكذب عندى فلا يغير القول عن جهته لانى اعلم الغيب اعلم كيف
ضلوا وكيف اضللتموهم (الثانى ان المذنب اذا علم انه لايعاقب على ذنبه
كان ذلك) اى عدم العقاب (تقريرا له) اى للعبد (على الذنب واغراء
للغير عليه) اى على الذنب (وهذا) اى التقرير والاغراء (ينافى حكمة
ارسال الرسل) لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب والمعاصى
(والجواب ان مجرد) جواز (العفو عن الكبيرة لايوجب ظن عدم العقاب
فضلا عن العلم كيف) اى كيف يكون موجبا للظن (والعمومات الواردة
فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع) فحينئذ يكون
عدم الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب
للاغراء (بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا) الباء زائدة اى كفاه (ويجوز
العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها) اى الصغيرة (ام لا لدخولها)
اى الصغيرة (تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وهذا يدل
على جواز مؤاخذته تعالى بمادون الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز
الحكم على الاعم يستدعى جواز الحكم على الاخص (ولقوله تعالى لايغادر)
اى لايترك (صغيرة ولا كبيرة الا احصيها) اى عدها (والاحصاء انما
يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الايات والاحاديث) الدالة على
جواز العقاب على الصغيرة (وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنبت
الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع
لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم) اى صغائركم يعنى نكفر سيئات المخاطبين على تقدير
اجتنابهم عن الكبائر وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة فيلزم
دعوى المعتزلة لان دعويهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير

الاجتناب (واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل) فيفيد
الآية ان المجتنب عن الكفر يكفر سيئاته جوازا لاوجوبا بالنصوص الواردة
فى عذاب اهل الكبائر ولو حمل الكبائر على مقابل الصغائر تفيد تكفير الصغائر
وجوبا لان جوازه حاصل بلا اجتناب عن الكبائر (وجمع الاسم) اى اسم
الكبائر هذا سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المراد من الكبائر هى الكفر
لانه لوكان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذى هو الكبائر بل قيل وان تجتنبوا
كبيرة ماتنهون عنه الآية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر ليس هو
الكفر لان الكفر واحد لاتعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر فلا يكون
الجواب المذكور جوابا عن استدلال المعتزلة اجاب بقوله وجمع الاسم
(بالنظر الى انواع الكفر) كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك
(وان كان الكل ملة واحدة فى الحكم) اى فى الكفر (اوالى افراده) معطوف
على انواع الكفر (القائمة بافراد المخاطبين بناء على ماتمهد من قاعدة ان
مقابلة الجمع) وهو تجتنبوا (بالجمع) وهو كبائر (تقتضى انقسام الاحاد بالاحاد
كقولنا ركب القوم دوابهم) اى ركب كل فرد من افراد القوم دوابهم
(ولبسوا ثيابهم) اى لبس كل احد منهم ثيابهم فحينئذ يكون معنى الاية
ان تجتنبوا انواع الكفر وان يجتنب كل منكم كفره يكفر عنكم سيئاتكم
(والعفو عن الكبيرة) اى من جملة اصول اهل الحق ان العفو عن الكبيرة
جائز هذا مذكور فيما سبق اى فى قوله ويغفر مادون ذلك (الا انه اعاده
ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه
لفظ المغفرة وليتعلق به) اى بالعفو قوله (اذا لم تكن عن استحلال) وهو
عد الشئ حلالا او يطلب كون الشئ حلالا قيل عفوها اذهابها ومحوها
كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة تبديلها كما قال الله
تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعنى مكان الشرك الايمان ومكان القتل
الكف ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية العصمة والطاعة ويقال انه
يبدل الله تعالى فى الاخرة مكان عمل السيئات حسنات وروى عن ابن مسعود
رضى الله تعالى عنه انه قال ان يوم القيمة اذا اعطى كتاب الانسان اليه فيرى
فى اوله المعاصى وفى آخره الحسنات فلما رجع الى اول الكتاب رأى كله حسنات

فحينئذ لاتكرار (والاستحلال كفر) اى اعتقاد حلها صغيرة اوكبيرة اذاعلم
حرمتها بدليل قطعى بخلاف استحلال البنج فان فى حرمته خلافا كماذكر
فى التوضيح وفى شرح المجمع لابن ملك (لمافيه من التكذيب المنافى) للتصديق
القلبى (وبهذا) اى باستحلال المعصية (يؤول النصوص الدالة على تخليد
العصاة فى النار) كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار خالدين فيها والفرق بين السيئة والخطيئة والسيئة قد يقال
فيما يقصد بالذات والخطيئة فيما يقصد بالعرض لانه من الخطاء وكقوله
تعالى من قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدين فيها ابدا (اوعلى سلب
الايمان عنهم) معطوف على تخليد العصاة مثل قوله تعالى وماهم بمؤمنين
(والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار) مثل الاولياء والعلماء والزهاد فى حق
اهل الكبائر فى الحشر وبعد دخول النار فى حق اهل الكبائر فان قلت
الحكم فى المكروه ان يستحق مرتكبه حرمان الشفاعة كماذكر فى التلويح
فيكون حرمان اهل الكبائر اولى قلت استحقاق حرمانها لايوجب حرمانها
بالفعل (خلافا للمعتزلة وهذا) اى الخلاف (مبنى على ماسبق من جواز
العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم) اى المعتزلة
(لمالم يجز العفو لم تجز) اى الشفاعة اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة
جائز عندهم اذا اجتنب الكبائر مع ان الشفاعة لها لاتجوز قلنا العفو عن الصغيرة
واجب عندهم والشفاعة انماتكون لجائز الطرفين لترجح احدهما (لنا
قوله واستغفر) خطاب للنبى عليه الصلاة والسلام (لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات) اى لذنب المؤمنين والمؤمنات وقد مر ان مرتكب الكبيرة
مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم (وقوله تعالى
فماتنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب) اى طريق (هذا الكلام يدل
على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا) اى وان لم يدل على ثبوت الشفاعة
فى الجملة (لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق بأسهم) البأس الشدة ومنه يقال لابأس عليك يعنى لاشدة عليك
فيقال لهذا سمى الحرب البأس لان فيه شدة (معنى) اسم كان (لان مثل
هذا المقام) اى مقام تقبيح حالهم (يقتضى ان يوسموا بمايخصهم) اى

الكفار (لابمايعمهم وغيرهم) فبهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين
اما الشفاعة لدرء العذاب اولزيادة الثواب فالاية عنه مطلق فيجرى على
اطلاقه (وليس المراد) من هذه الاية (ان تعليق الحكم) وهو عدم نفع
الشفاعة (بالكافر يدل على نفيه) اى الحكم عما عداه فثبت الشفاعة
للمؤمنين (حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة) تمييز (على من يقول بمفهوم
المخالفة) يعنى انا لم نستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لمالم تفد شفاعة
الشافعين على الكافرين فتفيد على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل
نستدل باسلوب هذا الكلام ومقتضى الكلام يعنى بل نستدل بقولنا
والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق بأسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول
مفهوم الموافقة وهو مايفهم من الكلام بطريق المطابقة والثانى مفهوم
المخالفة وهو مايفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند
البعض كالشافعى دون البعض الآخر كالحنفى (وقوله عليه السلام
شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو مشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة
متواترة المعنى) اى بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ احادها حد التواتر (واحتجت
المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولاتقبل)
بالتاء والياء (منها) اى من النفس (شفاعة) هذه الآية نزلت حين كانت
اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عليه السلام خليل الرحمن وهو اسحاق
ذبيح الله ردا عليهم يعنى لاينفع فى ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة
نفعا (وقوله تعالى وما للظالمين من حميم) اى قريب (ولاشفيع يطاع)
اى يقبل (والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان
والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة) يعنى لانسلم اولا
ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص وعموم الازمان وعموم الاحوال
لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ولئن سلمنا
ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب
تخصيصها بالكفار جمعا وتلفيقا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة
وبين الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة فى كلام الله تعالى غير جائزة

(ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة) جواب لما (بالعفو) الجار متعلق بقالت (عن الصغائر مطلقا) اى سواء كان مرتكبها يموت قبل التوبة او بعدها بالتوبة (وعن الكبائر بعد التوبة و بالشفاعة لزيادة الثواب) اى طلب زيادة الدرجة للمشفوع يعنى قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب لا لدرء العقاب (وكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب) عن الكبائر (ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عند هم) اى المعتزلة (فلا معنى للعفو) قيل استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو غايته ان العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لاينافى ثبوته (واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية) لا على ماذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لاتكون الا لدفع المضار والا لكنا شافعين للنبى عليه الصلاة والسلام حين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا ولو شرط ان كون الشفيع اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا اعلى قيل ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه يدل عليه اشتقاقه من الشفع لانه انما سمى شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له فى طلب نجاته او زيادة ثوابه ولذا لايطلق للشفاعة على دعاء الرجل لنفسه وانما لم تطلق على دعائه للنبى عليه الصلاة والسلام اما لاشتراط العلو فى الشفيع او لاشتراط العجز فى المشفوع له ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا واما الشفاعة تطلق عليه مطلقا او مع الشرط المذكور فبحث لغوى لابحث فيه كذا اطلاقه على تحقيق الكافر بدعاء الرسول كما ورد الخبر الصحيح (واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار وان ماتوا من غير توبة) اى من جملة اصول اهل الحق ان اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار (لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) اورد عليه ان حسنات الكافر محيط بالكفر وسيئات المؤمن معفو باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقل الذرة من الخير والشر اجيب بان حسنة الكافر تؤثر فى نقص عقابه وسيئة المؤمن تؤثر فى نقص ثوابه

وقيل الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء قبل فعلى الجوابين لايتعين الخروج من النار كما قاله الشارح المثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة الحمراء قال مقاتل اصغر نملة فى الارض ويقال الذرة مايرى فى شعاع الشمس الخير يجئ على وجوه احدها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اى المال والثانى الايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اى ايمانا والثالث الافضل كقوله تعالى وانت خير الراحمين والرابع العافية كقوله تعالى وان يمسسك الله بخير والخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اى اجر (ونفس الايمان) هذا جواب مايقال وهو ان يقال يمكن ان يرى العاصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجاب بقوله ونفس الايمان (عمل خير لايمكن ان يرى جزاؤه) اى عمل خير (قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه) اى رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار (باطل بالاجماع) لانه لو جوزى لزم دخوله فى الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لايكون الا فى الجنة ولو دخل فى الجنة كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لايلزم من دخوله فى النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود فى النار مختص بالكافرين (فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الفردوس البستان الذى فيه الكرم والاشجار والجمع فراديس ومنه جنة الفردوس (الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ماسبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان وايضا) دليل عقلى (الخلود فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل) اى والحال قد جعل الخلود (جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به) اى بالخلود فى النار (غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون) الله (عدلا) لاستوائه مع الكفر فى الابدية يرد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف (وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم) الذى لا يصدر عنه ذنب وعصيان (والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنبت الكبائر ليسوا) اى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا

اجتنبت الكبائر (من اهل النار على ما سبق من اصولهم) اى المعتزلة
(والكافر مخلد فى النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلاتوبة لوجهين
الاول انه) اى صاحب الكبيرة (يستحق العذاب وهو) اى العذاب
(مضرة خالصة دائمة) اى لاينقطع ابدا (فينافى استحقاق الثواب الذى
هو منفعة خالصة دائمة) و المتنافيان لايجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة
كما تحبط بالكفر يرد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس
كقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها الاية قال ابو على وابو هاشم ان المعاصى تحبط الطاعات
اذا زادت عليها واذا زادت الطاعات احبطت المعاصى (والجواب منع
قيد الدوام) بان يقال لانسلم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل مضرة
خالصة فلاتنافى بين الثواب و العقاب بل يعاقب ثم يثاب و لو سلم تنافيهما
فلا يلزم منه تنافى الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات
والمضرة الدائمة من جهة المعصية و لو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى
كامر (بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب و انما
الثواب فضل من الله و العذاب عدل فان شاء عفاه و ان شاء عذبه مدة
ثم يدخله الجنة) بان يقال لانسلم ان صاحب الكبيرة الذى مات بلاتوبة
يستحق العذاب بالمعنى الذى قصدوه وهو وجوب العذاب (الثانى
النصوص الدالة على الخلود) اى خلود صاحب الكبيرة الذى مات
بلاتوبة (كقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد) اى يتجاوز (حدوده يدخله نارا
خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئة فاؤلئك اصحاب
النار هم فيها خالدون و الجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا) اى لاجل
كون المؤمن مؤمنا (لايكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود)
اى جميع المنهيات و المشروعات (وكذا من احاطت به خطيئته و شملته
من كل جانب) والضمير البارز فى شملته راجع الى من (ولو سلم انه غير كافر)
اى ولو سلم الخلود على معناه الاصلى (فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل
كقولهم سجن مخلد) فخلود الكفار لامعارض له فيبقى على ظاهره

وخلود اهل الكبائر له معارض فيحمل على المكث الطويل قال حجة الاسلام
الكفرة ثلث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته و دعوته وهم المجاورون
لدار الاسلام لاعذر لهم فهم الخالدون فى النار و منهم من بلغه الاسم
دون الصفة و سمعوا ان كذابا ملتبسا اسمه محمد ادعى النبوة و منهم
من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفريقين معذور فى الكفر ونقل
مثله عن الاشعرى (ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود)
اى عدم خلود صاحب الكبيرة فى النار (كامر) اعلم ان اهل النار لم يقنط
من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة و النار و نودى اهلهما
بالخلود ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ولم يتألموا حتى
ال امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكرهوه
و تعذبوا به كالجعل يستطيب الروث و يتألم من الورد (والايمان فى اللغة
التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله) معنى الاذعان يقال اذعن فى بحق
اى طاوعنى لما كنت التمس منه (و جعله صادقا) اى جعل حكم المخبر
صادقا (افعال) اى الايمان من الافعال (من الامن) والهمزة فى الاصل
للتعدية بمعنى جعل الغير امينا من الكذب او للصيرورة بمعنى ان المصدق
صار ذا امن من تكذيبه لغيره فقوله (كان حقيقة امن به) اى لفظ امن به
(امنه) اى المخبر (التكذيب) اى عن التكذيب (و المخالفة) بكلمة
الظن اما لاحتمال الصيرورة او لتشبيه الايمان العرفى بالايمان اللغوى هذا
الذى هو من الامن (يتعدى) اى الايمان (باللام) لاعتبار معنى الاذعان
والقبول (كما فى قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام) لابيهم
(وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق و بالباء) لاعتبار معنى الاعتراف (كما فى قوله
عليه الصلاة و السلام الايمان ان تؤمن بالله) جواب على السائل عن
الرسول عليه الصلاة والسلام ما الايمان (الحديث) اى اقرأ الحديث او تم
الحديث (اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق) كما قال بعض المحققين
(ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر) اى ليس تصور نسبة
الصدق الى الخبر او المخبر (من غير اذعان و قبول بل هو اذعان و قبول
لذلك) اى لوقوع نسبة الصدق الى الخبر والمخبر فى القلب (بحيث يقع عليه

اسم التسليم) اى للانقياد و تسميته تسليما الزياده توضيح بمعنى الاذعان
(على ماصرح به الامام الغزالى) حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون
مقابلا للانكار (و بالجملة هو) اى الايمان والتصديق المعنى الذى يعبر عنه
بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور) حيث يقال
تعليل لقوله المقابل (فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور و اما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) اى صرح بان التصديق المنطقى هو
التصديق اللغوى بعينه المعبر عنه بكرويدن (فلو حصل هذا المعنى)
اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكالات الواردة فى هذا
المقام (لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه) اى على بعض
الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد للصنم لا لتعظيمه لم يحكم بكفره بينه
و بين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه (من جهة
ان عليه شيئا من امارات التكذيب) اى تكذيب الله ورسوله (و الانكار
كما فرضنا ان احدا صدق بجميل ما جاء به النبى عليه الصلاة و السلام
وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار
نجعله كافرا لما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك) اى شد الزنار
و سجود الصنم (علامة للتكذيب و الانكار و تحقيق هذا المقام على
ماذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة
الايمان و اذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع
هو التصديق بما جاء به من عند الله) فيكون المعنى الشرعى للايمان اخص
من المعنى اللغوى لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعى هو التصديق
النبوى (اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ماعلم بالضرورة)
اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار
الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب الصلوات الخمس ووجوب
صوم رمضان والزكوة والحج وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة
من دين محمد عليه الصلاة و السلام قوله ما علم بالضرورة يخرج مالايعلم
بالضرورة كالاجتهاديات فلهذا لايكون منكر الاجتهاديات كافرا
(مجيئه به) والضمير فى مجيئه عائدا الى ما فى ماعلم والضمير فى به عائد الى النبى

عليه الصلاة والسلام من عند الله اجمالا) اى تصديقا اجماليا (وانه)
اى الاجمال (كاف فى الخروج عن عهدة الايمان) يعنى فى جاء المجئ
من حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب خرج من حقه جاء من
حقه ويكفى الاجمال فيما لوحظ اجمالا و يشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا
حتى لولم يصدق بوجوب الصلوة و حرمة الخمر عند السؤال عنهما كان
كافرا (فلا ينحط درجته) اى درجة التصديق الاجمالى (عن الايمان
التفصيلى) اى من امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات
(فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لايكون مؤمنا الا بحسب اللغة)
لان الايمان فى اللغة التصديق والمشرك صدق بوجود الصانع لان قولنا
الله واحد تصديق (دون الشرع لاخلاله) اى المشرك (بالتوحيد)
اى توحيد الله الذى هو من جملة ماجاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
فلا يوجد الايمان الشرعى وان وجد الايمان اللغوى (واليه) اى الى عدم
ايمان المشرك (الاشارة بقوله تعالى ومايؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون)
فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك يقال الشرك ثلثة اولها ان
يعبد غيره والثانى ان يطيع مخلوقا بما يأمره من المعصية والثالث ان يعمل
لغير وجه الله فالاول كفر والآخران معصية فلابد من حمل الايمان المذكور
فيها على معناه اللغوى (والاقرار به اى باللسان الا ان التصديق ركن منه
لايحتمل السقوط اصلا) اى لا فى حالة الاختيار و لا فى حالة الاكراه حتى
لوزال التصديق القلبى بالاكراه كان كافرا دون مؤمن (والاقرار قد يحتمله)
اى يحتمل السقوط (كما فى حالة الاكراه) حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه
ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة وقولهم انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل انما هو فى الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط
الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا او جزء فى الحالين جائز
فى الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط مقدر فى حكم الثابت كما فى حالة
الاكراه وكما فى الاخرس لكن ثبوت اشارة فيه مناب اقراره (فان قيل قد
لايبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول
انما هو عن حصوله) اى عن علم حصوله فى القلب واما حال التذكر

فلاذهول عمافي القلب و ان ذهل عن تذكره و حصوله في القوة الداركة
(ولوسلم فالشارع جعل المحقق) اى التصديق القلبي (الذي لم يطرأ عليه)
اى لم يعرض على المحقق (مايضاده في حكم الباقي) فان التصديق وان
لم يبق في حالة النوم والغفلة الا انه في حكم الباقي لانه لم يطرأ عليه مايضاده
(حتى كان المؤمن) لفظ المؤمن (اسما لمن امن في الحال او الماضي
ولايطرأ) اى و الحال لايطرأ (عليه) اى على الايمان (ماهوعلامة
التكذيب هذا الذي ذكره) اى الذي ذكره المصنف (من ان الايمان)
بيان الذي (هو التصديق و الاقرار) باللسان (مذهب بعض العلماء)
خبرهذا الذي (وهو) اى ماذكر (اختيار الامام شمس الائمة) السرخسي
(وفخر الاسلام) صاحب بزدوى وهوالمروى عن ابى حنيفة وهو الاولى
لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فيجب لكل منهما حصة من الايمان
فالتصديق حصة الروح و الاقرار حصة الجسد و انما خص الاقرار به
لكونه اخف وابين من سائر اعمال الجسد (وذهب جمهور المحققين الى انه)
اى الايمان (التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط) لانه جزء من الايمان
(لاجراء الاحكام في الدنيا) كالصلوة عليه في وقت موته (لما ان التصديق
بالقلب امر باطن) لايطلع عليه احد (لا بد له من علامة فمن صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه فهومؤمن عندالله) لان التصديق القلبي الذي هو
حقيقة الايمان موجود (وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا) لانتفاء شرطه
واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده لايكون تارك الاقرار مؤمنا
عند الله تعالى ولايستحق النجاة عن خلود النار ثم الخلاف فيما اذا قدر
التكلم وتركه لاعلى وجه الاباء اذ العجز كالخرس مؤمن وفاقا و المصر على
عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكونه من امارات الانكار (و من اقر
بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس) يعنى مؤمن في احكام الدنيا
وان لم يكن مؤمنا عندالله تعالى (وهذا) اى ما ذكر من ان الايمان هو
التصديق القلبي و الاقرار باللسان لاجراء الاحكام في الدنيا هو اختيار
الشيخ ابى المنصور والنصوص معاضدة) اى مقوية (لذلك) اى لكون
الايمان هوالتصديق بالقلب و الاقرار شرط (قال الله تعالى اولئك كتب

في قلوبهم الايمان و قال الله تعالى و قلبه مطمئن بالايمان) الاطمينان
سكون النفس عن الاضطراب لشبهة (وقال الله تعالى و لما يدخل الايمان
في قلوبهم) لايقال يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوى الذي
هو جزء الايمان الشرعى خصه بالذكر لكونه اصلا مستتبعا لغيره فلاينفي
كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل في عبارة الشارح رحمه الله
تعالى هو المعنى الشرعى فيكون الاقرار ركنا آخرا حتما لا عن دليل
قيل كفى به دليلا انه لم يحكم على ايمان احد الا بعد اقراره (وقال النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك) اى اسامة تصديقك
(وقال عليه السلام لاسامة) رضى الله عنه (حين قتل) اى اسامة رضى الله
تعالى عنه (من قال) مفعول قتل (لا اله الا الله هل شققت قلبه)
اى قال عليه الصلاة و السلام ولم قتلته يااسامة قال اسامة علمته انه ما
قال بقلبه قال عليه الصلاة والسلام هل شققت قلبه (فان قلت
نعم الايمان هو التصديق القلبي لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا
التصديق باللسان) دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام الورود على
المذهبين السابقين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق
باللسان هو الاقرار لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي و الاقرار
عن التصديق القلبي فقط كما هو المفهوم من المذهبين السابقين ولكن
الظاهر ايراده على المذهب الذي هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق
القلبي (والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة
ويحكمون بايمانه من غير استفساره عما في قلبه) فعلم من معرفة اهل اللغة
ومن قناعة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه رضى الله تعالى عنهم
ان الايمان هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منهما ولا التصديق
القلبي (قلت لاخفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب) اى ان التصديق
عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان (حتى لو فرضنا) هذا دليل
على ان التصديق عمل القلب لاعمل اللسان (عدم وضع لفظ التصديق
لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي) اى الاذعان والقول (لم يحكم
احد من اهل اللغة و العرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي

صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمن به) اى بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم
يعني وجد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله حتى لوفرضنا
الى آخره الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لايتم ذلك لان
منهم من شرط معرفة القلب اوتصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن
بشرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور
لايتوجه عليهم لعل مراد الشارح تأييد المذهب السابق لا الرد على
مخالفتهم (ولهذا) اى ولاجل ان مجرد الاقراد باللسان لايكفي فى الايمان
(صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان) وهو القوم الذين يقرون
باللسان ولم يقروا بالقلب (قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله
وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى وقالت الاعراب آمنا)
باللسان دون القلب (قل لن تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) اى الانقياد الظاهر
دون الانقياد الباطن (واما المقر باللسان وحده فلانزاع فى انه يسمى مؤمنا
لغة) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعلى ماذكرتم من
الجواب يلزم ان لا يكون المقر باللسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا
فلايكون ذلك الجواب جوابا فاجاب عنه بقوله واما المقر باللسان وحده
فلانزاع فى انه يسمى مؤمنا عنه (ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا
وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي صلى الله تعالى عليه
وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا
يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لايكفي فى الايمان فعل اللسان) بل
لابد من فعل القلب وهو الاذعان والقبول فعلم منه ان معرفة اهل اللغة
التصديق باللسان وحكم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه باعتبار
دلالته على التصديق القلبي (وايضا) يحتمل ان يكون عطفا على قوله
فيمامر والنصوص متعاضدة لذلك فيكون المعنى كما ان النصوص متعاضدة
لذلك كذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور ويحتمل ان يكون عطفا
على مجموع الجوابين السابقين فيكون المعنى كما ان الجوابين السابقين
يدلان على ان الايمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع المنعقد على
ذلك (الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان

ومنعه منه) اى من الاقرار باللسان (مانع من خرس ونحوه فظهر
مماذكرنا (ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على مازعمت الكرامية)
اى زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة حتى ان من اضمر الكفر واظهر
الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار كذا فى شرح المقاصد
والمذكور فى تفسير القاضي مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة
اذا خلى قلبه عن الاعتقاد حتى لواعتقد خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق
بينهما بان ماذكره القاضي الايمان المنجي من النار والاول هو الايمان
مطلقا (ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار) المصنف (الى نفي
ذلك بقوله فاما الاعمال اى الطاعات فهي تتزايد فى نفسها) يومافيوما ساعة
فساعة (والايمان لايزيد ولاينقص فههنا) اى فى بحث الايمان (مقامان
الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو
التصديق القلبي) اى ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
كماذهب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كماذهب اليه غيره فعلى
كل التقديرين لوكان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة عبارة
عماذكر وهو خلاف ماثبت فى الدليل (ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف
عليه) اى العطف يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس بداخل فى الايمان
لان الشئ لايعطف على نفسه ولا الجزء على كله قوله مع القطع بان العطف
الى آخره ممنوع لجواز ان يعطف على الشئ مايدخل فيه لنكتة كما قال الله
تعالى تنزل الملائكة والروح والنكتة ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان فالايمان
بلاعمل كشجر بلاثمر (وورد فى الكتاب ايضا جعل الايمان شرط صحة
الاعمال كما قوله فى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) وهذه
الجملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرطه (مع القطع
بان المشروط لايدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) لان
الشرط لوكان داخلا فى المشروط لزم ان يكون الشئ شرطا لنفسه لان

شرطاالكل شرط لكل جزء من اجزائه (وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال كما فى قوله تعالى و ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت
الايمان مع وجود القتال (على مامر مع القطع بانه لاتحقق للشئ بدون ركنه)
اى لو كان الاعمال جزء عن الايمان لماجاز اثبات الايمان على ترك بعض
الاعمال لان الكل لايوجد بدون الجزء واللازم باطل وكذ الملزوم (ولايخفى
ان هذه الوجوه انماتقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنامن حقيقة الايمان
بحيث ان تاركها) اى الطاعات (لايكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا)
اى لايكون حجة (على من ذهب الى انها) اى الاعمال (ركن من الايمان
الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان) لكن يخرج عن الايمان
الكامل (كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وقدسبق تمسكات المعتزلة
باجوبتها فيما سبق و المقام الثانى ان حقيقة الايمان لاتزيد) بانضمام
الطاعات (و لاتنقص) بارتكاب المعاصى هذا عند ابى حنيفة و اصحابه
رحمهم الله تعالى واختيار امام الحرمين و ذهب الاشعرى و المعتزلة الى انه
يزيد و ينقص وهو المحكى عن الشافعى وكثير من العلماء (لما مر من
انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان) و لوتقلبوا كما ذهب
جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذى لايخطر بالبال
نقيضه فى حكم اليقين وضع الاشعرى والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة
ايمان المقلد ثم اكتفى بابتنائه على قول الرسول و الاجماع ولم يشترطوا
الاستدلال العقلى ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة
مع الخصم و المعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة و حل الاشكالات قال
الشارح ليس الخلاف فى الذين نشاؤا فى دار الاسلام و تواتر عندهم حال
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم و معجزاته و لا فى الذين يتفكرون فى خلق
السموات و الارض فانهم كلهم من اهل النظر و الاستدلال بل فيمن
نشاؤا على شاهق الجبل و لم يتفكروا فى خلق السموات و الارض (وهذا
لايتصور فيه زيادة و لانقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لاتغير فيه
اصلا والايات الدالة) جواب مايقال وهو ان يقال وان دل دليلكم على

ان الايمان لايزيد ولاينقص و لكن عندنا مايدل على خلافه و هو الايات
الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والآيات الدالة (على زيادة الايمان
محمولة على ماذكره ابو حنيفة انهم) اى قوم (كانوا آمنوا فى الجملة) مثلا الله
واحد ومحمد رسوله والحق ماجاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا
(ثم يأتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص) اى
آمنوا بما قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مجملا واذا بين احكاما مفصلة
و يعتقد المؤمن عقيبه تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده (وحاصله)
اى حاصل ماذكره ابو حنيفة (انه) اى الايمان (كان يزيد بزيادة مايجب
الايمان به) يعنى لايزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعى بل يزيد بزيادة
الفرائض (وهذا) اى زيادة الايمان لكل فرض خاص (لايتصور فى غير
عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم و فيه نظر) اى فيما ذكره الامام
ابو حنيفة من ان الايمان لايزيد الابزيادة مايؤمن به وذا لايتصور الافى عصر
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض
ممكن فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولاخفاء فى ان التفصيلى ازيد) من الايمان الاجمالى
بل اكمل اى علمه فى هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كاثبات فرض
بعد فرض فى ذلك الزمان فالزيادة تتصور فى ذلك الزمان تتصور فى هذا
الزمان و تقرير النظر انا لانسلم ان زيادة الايمان لاتكون الابزيادة مايجب
الايمان به كما ذكرتم لم لايجوز ان يكون زيادته بحسب كونه اجماليا وتفصيليا
اذ لاخفاء فى ان الاجمالى منحط درجة عن التفصيلى فى الكمال وان كان
لاينحط فى الاتصاف باصل الايمان فمن حصل فيه ايمان تفصيلى كان
ايمانه ازيد بل اكمل من الايمان الاجمالى الذى للآخر و الجواب عن هذا
النظر انا لانسلم ان التفصيلى اكمل وازيد بل الاجمالى والتفصيل على السواء
ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذات الشئ
يستلزم تغيره وتبدله ومايقال من كون الاجمالى لاينحط عن درجته انما هو
فى الاتصاف باصل الايمان فهو فى غاية الشفاعة اذ اثبات الاصل والفرع
فى نفس الايمان قول لم يقل به احد قيل فى جواب النظر ان مراد ظاهر

ابى حنيفة رحمه الله تعالى زيادة الايمان بزيادة مايجب به الايمان فى الواقع
وذا لايتصور فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحى واما
زيادة الايمان التفصيل بحسب اطلاعه على تفصيل الوحى او زيادته
على الايمان الاجمالى فلا كلام فيه (وماذكر من ان الاجمالى لاينحط
عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل) فى الجواب عن
الايات الدالة على زيادة الايمان (ان الثبات و الدوام على الايمان زيادة
عليه) اى على الايمان (فى كل ساعة و حاصله انه يزيد بزيادة الازمان
لما انه) تعليل لقوله يزيد بزيادة الايمان (عرض لايبقى الا بتجدد الامثال
وفيه نظر) اى فيماذكر من ان الايمان يزيد بزيادة الازمان (لان حصول
المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى الشئ كما فى سواد الجسم
مثلا) والجواب عن هذا بان يقال نظرك وارد على حاصلك لان القائل
بهذا القول لايعنى به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد هذا النظر بل مراده
ان زيادته بالثبات غاية مافى الباب ان الثبات لايكون الا بزيادة الازمان والثبات
امر معنوى يعتبره العقل ليس بعرض حتى يبقى بتجدد الامثال وينظر فيه
بان حصول المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى الشئ (وقيل
المراد من) الايات الدالة على زيادة الايمان (زيادة ثمرته و اشراق نوره
وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال و ينقص بالمعاصى) يؤيده ماروى ابن
عمر رضى الله تعالى عنهما قال قلنا يارسول الله الايمان يزيد و ينقص قال
نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة و ينقص حتى يدخل صاحبه النار ولماروى
انه عليه الصلاة والسلام قال لو وزن ايمان ابى بكر مع ايمان جميع الخلايق
لرجح ايمان ابى بكر يعنى من جهة نوره وضيائه لا من جهة الزيادة والنقصان
(ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله) اى الايمان (الزيادة
والنقصان ظاهر) رد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان حينئذ
لانتفاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل لبقاء الايمان
مابقى التصديق فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه
قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج و الزكوة عن
الفقير و كسقوط الصلوة عن الحائض و لذا قال عليه الصلاة و السلام

هن ناقصات العقل والدين او يكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته لا بانتقاص
اصله كقراءة نصف السورة فى الصلوة فانها تنقص قراءة تمامها (ولهذا قيل
ان هذه من المسئلة) اى قبول الزيادة والنقصان وعدم قبوله (فرع مسئلة كون
الطاعات جزء من الايمان) يعنى فمن قال ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان
فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل للنقصان بنقصان الاعمال لان
زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه
قال ان الايمان لايقبل الزيادة والنقصان (وقال بعض المحققين) اى مولانا
عضد الملة والدين رحمه الله (ولا نسلم ان حقيقة التصديق لاتقبل الزيادة
والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة ليس
كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم) والسر فيه ان القوة العقلية
مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل وان تيقن بان الله رب العالمين اخره الوهم
فيستولى عليه هموم معايشه كمن يتقين بان الميت جماد ثم يخاف منه بوهم
لكن اذا تطهر الروح عن ظلمات الحيوانية ونور بانوار الملكية استولى عقله على
وهم فاولئك الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون ولان العقول متفاوتة وكذا
القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين الكاشفين
وعقولهم واعتقاداتهم لا تماثل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم
وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والنقلية على تحقيق شئ من العلوم
لتحصيل اليقين يتغاير قلوب الجهال المقلدين بطبقات و درجات لايمكن
وصفها والحق ان التصديق ان فسر بما يعم التقليد والظن الغالب كما ذهب
اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل انه لا تفاوت لعدم
احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بان
الكل اعظم من الجزء اما فى الجلاء فظاهر واما فى القوة فلان التشكيك
لايدور حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا فى التصديق الواحد
بالنظر الى شخصين (ولهذا) اى ولاجل زيادة التصديق (قال ابراهيم
عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى) حين قال رب ارنى كيف تحيى الموتى
قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده
و يعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق للزيادة

وفى ابراهيم لغات احديها ابراهيم بالالف والياء وهو المشهور وابراهم كذلك
الا انه يحذف الياء وابراهام بالفين وابراهم بالف واحدة وضم الهاء ولكل
لغة هو اسم اعجمى وجمعه اباره عند قوم وعند اخرين براهيم وقيل فيه
ابارهة و براهمه والطمانية زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما
ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما اذا اعتقد
بان الله رب العالمين و انه مالك الملك كله لم يضطرب عن حضوره بهموم
حوايجه ولوكان اهل الدنيا فى عياله ولم يبال بعداوة غير الله ولوكان عدوة
الدنيا عدواله ولذا روى ان ابراهيم عليه السلام لما رمى بالمنجنيق الى نار
نمرود يلقاه جبرائيل عليه السلام فى الهواء فقال هل لك من حاجة فقال
ابراهيم اما اليك فلا وان كان المدرك ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن
بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين (وقد بقى ههنا) اى فى بحث الايمان (بحث
آخر وهو ان بعض القدرية) هو الذى يقول بان الافعال الصادرة عن
العباد بالاختيار تكون بقدرة العبد فقط لا تأثير لقدرة الله تعالى (ذهب الى
ان الايمان هو المعرفة) اى معرفة الله ومعرفة رسوله قيل فان قال ذلك
بايمان المعاند فهو معاند والا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحد كما قال على
كرم الله وجهه الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق (واطبق)
اى اتفق (علماؤنا على فساده) اى المعرفة (لان اهل الكتاب) من الكفار
(كانوا يعرفون نبوة محمد عليه الصلاة والسلام كما كانوا يعرفون ابناءهم
مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق
يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوابها) اى انكروا
نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (واستيقنتها انفسهم) اعلم ان الكافر
على قسمين منهم من يجحد البارى تعالى و يعبد الاوثان و منهم من يثبته
تعالى وهو على ضربين منهم من يشرك معه غيره فهؤلاء اذا قالوا لا اله
الا الله كان ذلك اسلاما وكذلك اذا قالوا نشهد ان محمدا رسول الله
وذلك لانهم يمتنعون فى دينهم من كل واحد من الشهادتين فاذا اتوابها
دل على انتفاءهم عما كانوا عليه و على هذا اذا قالوا وقد اسلمنا او نحن
مسلمون والضرب الثانى من اثبت البارى تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقول

بالتوحيد ولكن يجحد الرسالة فانه لا يكون مسلما بقوله لا اله الا الله لانه
لم ينتقل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمدا رسول الله كان مسلما
وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا رسول الله الى العرب دون بنى
اسرائيل فهذه الفرقة لا يكون احد منهم مسلما باتيان الشهادتين حتى يبرأ
من الدين الذى كان عليه ولو قال واحد منهم انى مسلم او مؤمن لم يكن بذلك
مؤمنا او مسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام ما هم عليه (فلابد) ومعنى
بد من لابد فعل من التبديد وهو التفريق (من بيان الفرق بين معرفة
الاحكام واستيقانها) اى الاحكام (وبين التصديق بها) اى بالاحكام
(واعتقادها ليصح كون الثانى) اى التصديق (ايمانا دون الاول) اى معرفة
الاحكام (والمذكور فى كلام بعض المشايخ) هذا اشارة الى الفرق (ان
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو) اى
ربط القلب (امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولذا) اى لاجل انه كسبى
(يثاب عليه ويجعل) اى التصديق (رأس العبادات بخلاف المعرفة
فانها ربما) وفى ربما لغات ضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وبتاء
التأنيث ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم الراء وفتحها وما كافة عن
الجر فيجوز دخوله على الفعل (تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم
تحصل له معرفة انه جدار او حجر) فحينئذ يكون المعرفة اعم من التصديق
لانه يكون بالاختيار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار و الكسب فقط
(وهذا) اى ما ذكر من الفرق (ما ذكره بعض المحققين) كصاحب التوضيح
(من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع
ذلك) اى نسبة الصدق الى المخبر (فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا
وان كان معرفة وهذا) اى القول بان للنفس فعلا اختياريا هو ربط
القلب ونسبة الصدق الى المخبر (مشكل الى ان التصديق من اقسام العلم
وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية) فيكون التصديق
من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحققين صرحوا ان التصديق من
الافعال الاختيارية (لانا اذا تصورنا النسبة) هذا بيان كون التصديق من
الكيفيات النفسانية (بين الشيئين وشككنا فى انها) اى النسبة (بالاثبات

اوالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هوالاذعان والقبول)
وهذا لبس من الافعا ل الاختيـارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق
(لتلك النسبة وهومعنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم) هذاجواب
عن سؤال مقدر تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية ان لايقع
التكليف مبنى على الافعـال الاختيارية و اذا كان الايمان الكيفية لايقع
التكليف عليه واجاب بقوله (نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار)
وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار (مباشرة الاسباب) المباشرة عبارة
عن اتصال فعل الانسان الى غـيره والسبب عبارة عن اتصال اثرالفعل
(فى صرف النظر ورفع الموانع) من الشرك وغيره (ونحو ذلك) تحقيقه
ان فى هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك
الكيفية والثانى فعل بلاشك والاول لبس بفعل والتصديق هوالاول دون
الثانى (وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان) اى التكليف بالايمان انماهو
لكون اسبابه اختياريا (وكان هذاهوالمرادبكونه) اى التصديق (كسبيا
اختياريا) اى المرادبه كون اسبابه اختياريااوكون نفس الحكم كسبيا اختياريا
ولو بواسطة وكلام الشارح ذوالوجهين فلذااتى بكلمة التشبيه (ولاتكفى
المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) اى لايكفر المعرفة فى الايمان بدون
التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار ومباشرة الاسباب بل لابد
من التصديق (نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا
ولابأس بذلك) اى بكون المعرفة المذكورة تصديقا لانه حينئذ يحصل
المعنى الذى يعتبر عنه بالفارسية بكرويدن (ولبس الايمان والتصديق سوى
ذلك) اى المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن (وحصوله) اى
حصول المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال هذا المعنى التصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المستكبرين
مع انه لبس بمؤمن ولايكون التصديق المذكور هوالايمان بعينه فاجاب
عنه بقوله وحصوله (للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع) يعنى لانسلم اولا
ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين (وعلى تقدير الحصول)
اى ولوسلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين (فتكفيرهم

يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهومن علامات
التكذيب والانكار و الايمان والاسلام واحد لان الاسلام هوالخضوع)
قريب المعنى من الخشوع لان الخضوع فى البدن والخشوع فى البصر
والبدن والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل (والانقياد) هذا يعم
انقياد القلب والجوارح لكن تفسيره بقوله (بمعنى قبول الاحكام) الشرعية
(والاذعان) خصه بانقياد القلب ولذا قال (وذلك) اى القبول والاذعان
(حقيقة التصديق على مامر) والمفهوم منه كون الايمان و الاسلام
مترادفين (ويؤيده) اى يؤيد كون الايمان والاسلام واحدا (قوله تعالى
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين)
هذه الاية تدل على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين مستثنى من المؤمنين
ولولا الاتحاد فى المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين
رجل واحد وهو لوط عليه السلام هذه الآية نزلت فى حق قوم لوط
عليه السلام حين امر الله تعالى الاخراج فيما بينهم (وبالجملة لايصح فى الشرع
ان يحكم على احد بانه مؤمن ولبس بمسلم او مسلم ولبس بمؤمن ولانعنى
بوحدتهما سوى هذا) اى سوى الاتحاد فى الذات لاالترادف (وظاهر كلام
المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لاينفك احدهما عن الآخر لا
الاتحاد بحسب المفهوم) بل الاتحاد بحسب الذات (لماذكر فى الكفاية من
ان الايمان) من بيان (ماهوتصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه
والاسلام هوالانقياد والخضوع لالوهيته وهذا) اى الانقياد (لايتحقق
الا بقبول الامر والنهى فان الايمان لاينفك عن الاسلام حكما فلايتغايران)
حاصل بالجملة الى هنا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذى هو
بمعنى قبول الاحكام الشرعى هى الاوامر والنواهى والاذعان بها كان الايمان
عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد فى المفهوم هومراد المشايخ
(ومن اثبت التغاير) امابحسب المفهوم او بحسب الصدق (يقال له) اى
لمن اثبت التغاير (ماحكم) ما استفهام (من آمن ولم يسلم اواسلم ولم يؤمن
فان اثبت لاحدهما حكما لبس بثابت للاخر ظهر) جزاء لقوله من اثبت
(بطلان قوله) اى كلام الكفاية (فان قيل) من جانب من اثبت التغاير

بينهما (قوله تعالى قالت الاعراب آمنا) يعنى صدقنا (قل لن تؤمنوا) يعنى لم تصدقوا فى السر كما صدقتم فى العلانية (ولكن قولوا اسلمنا) يعنى دخلنا فى الانقياد مخافة القتل والسبى (صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان) يدل عليه قول ابراهيم عليه السلام اسلمت لرب العالمين و قول ابراهيم واسمعيل عليهما السلام واجعلنا مسلمين لك اى مستسلمين لامرك فى مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لانهما لم يزلا كانا مؤمنين قيل معنى الاول اظهرت الاسلام ومعنى الثانى سؤال الثبات كما فى اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير (قلنا المراد ان الاسلام المعتبر فى الشرع) اى الانقياد الظاهر والباطن (لايوجد بدون الايمان وهو) اى الاسلام (فى الاية بمعنى الانقياد الظاهر) خوفا من السيف قوله وهو مبتدأ بمعنى الانقياد الظاهر خبره (من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان) حاصل هذا الجواب ان الايمان له معنيان لغوى وهو التصديق وشرعى وهو تصديق الله ورسوله فيما اخبر من اوامر ونواه وكذا الاسلام له معنيان لغوى وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد باطن وشرعى وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذى اثبت للاعراب هو الاسلام اللغوى والايمان الذى نفى عنهم هو الايمان الشرعى فيكون الآية دالة على تغاير الاسلام للايمان الشرعى ومراد المشايخ ان الاسلام لايغاير الايمان الشرعى والآية تدل على تغايرهما (فان قيل) من جانب من اثبت التغاير بينهما (قوله عليه الصلاة والسلام) حين سأل جبرائيل عليه السلام عن الاسلام (الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى) فلا يكون الايمان والاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات (قلنا المراد به) اى بقوله عليه الصلاة والسلام ان تشهد الخ (ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك) اى ان تشهد ان لا اله الا الله الخ (كما قال عليه الصلاة والسلام لقوم) القوم فى الاصل مصدر قام نعت به فشاع فى الجمع اوجمع لقائم كزائر وزور ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء

(وفدوا) صفة قوم اى اتوا واجتمعوا على سبيل الرسالة (عليه) اى على النبى (اتدرون) مقول قال (ما الايمان بالله وحده) سئل عن ثمرة الايمان لاعن اركانه (فقالوا الله ورسوله اعلم قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم) اى من مال الغنيمة (الخمس) فاذا كان المراد ثمرات الاسلام فلا ينافى كون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون مرادفا للايمان كما يشعر به كلامه اولا قيل اتى جبرائيل عليه السلام الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بمحضر الجماعة فقال ما الايمان فاجاب النبى عليه الصلاة والسلام ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ثم قال ما الاسلام فاجاب النبى عليه الصلاة والسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث وهذا التفصيل فى السؤال والجواب صريح فى ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيده عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات فى كتاب الله مرارا لولا التغاير لما جاز العطف (وكما قال عليه الصلاة والسلام الايمان بضع) البضع بكسر الباء ما بين الثلث الى التسع من البضع وهو القطع او من اثنى عشر الى عشرين (وسبعون شعبة) الشعبة الطائفة من الشئ من الشجر والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق فى الجبل وبالفتح القبيلة (اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى) اى ازالة المؤذى (عن الطريق) والف ادنى منقلبة عن واو لانه من دنا يدنوا الادنى تصرف على وجوه فتارة يعبر به عن الاقل والاصغر فيقابل بالاكثر وتارة عن الاحقر والارذل فيقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالابعد وتارة عن الاول فيقابل بالاخر وعبر عنها عن الدنو فى القدر لانه مقابل بالافضل والمراد بالحديث اطلاق الايمان على ثمراته ولم يرد به الحصر فى العدد المذكور بل تكثير الثمرات او يراد حصرها فى انواعها (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان) وهو التصديق (ولا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه) اى لفظ ان (ان كان للشك فهو كفر لامحالة) لان الشك ينافى التصديق (وان كان للتأدب) اى لرعاية

الادب مع الله (واحالة الامور الى مشية الله تعالى اوللشك فى العاقبة والمأل)
لا فى الا ٓن والحال) اى لاشك فى الا ٓن والحال والا ٓن لزمان يقع فيه كلام
المتكلم وبنى الا ٓن لتضمنه لام التعريف واما اللام الظاهرة فلبست للتعريف
اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرات متعرفها والا ٓن لم يسمع مجردا
عنها ولبس المراد بالحال الا ٓن المختلف فى كونه زمانا موجودا لجزء لايتجزى
وهو عند اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد طرفا الا ٓن
معه او القدر المشترك بين الزمانين و هو نهاية الماضى وبداية المستقبل
ولاجل ذلك يقال زيد يصلى الا ٓن مع ان بعض صلوته ماض و بعضها
مستقبل فالحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء معناه نحو زيد يكتب
الا ٓن فيكتب مضارع فى معنى الحال وجود لفظه مقارن لوجود بعض
الكتابة لا لوجود جميعها (اوللتبرك بذكر الله تعالى اوالتبرئ عن تزكية نفسه
والاعجاب بحاله) عطف تفسير واعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل
نفسه شريفة وخيرا من غيره (فالاولى) جواب لقوله وان كان للتأدب الخ
(تركه) اى ترك ان شاء الله تعالى (لما انه يوهم بالشك) قيل بل الاولى تركه
ان لم يكن المتكلم بليغا و ان كان بليغا متفطنا للادب فحسن على قصد
التبرك ونحوه لان الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر وروى ان النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم اذا دخل المقابر يقول السلام عليكم يا اهل القبور
وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق مقطوع (ولهذا) اى ولاجل
الوهم (قال لاينبغى دون ان يقول لايجوز لانه لولم يكن للشك فى الا ٓن
والحال فلا معنى لنفى الجواز كيف) اى كيف يكون للنفى معنى (وقد ذهب)
اى والحال قد ذهب (اليه) اى الى الجواز (كثير من السلف حتى الصحابة
و التابعين ولبس هذا) اى قول العبد انا مؤمن ان شاء الله هذا جواب
عن سؤال مقدر تقديره ان الشبابة حاصلة متحققة فى هذه الحالة مع انه
لايصح ان يقال المتصف بها انا شاب ان شاء الله فلم جاز ان يقول المتصف
بالايمان فى هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله لان الايمان شئ حقيقى معلوم
الحد وهو تصديق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بما جاء به من عند الله
فاجاب بقوله ولبس هذا (مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب

لبس من الافعال المكتسبة) فلا يتصور فيه الشك (ولا مما يتصور البقاء
عليه) اى على الشباب (فى العاقبة والمال ولا مما يحصل تزكية النفس
والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله) فانهما اى الزهد والتقوى
من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة الزهد بمعنى الترك
زهد فى الامر اذا اعرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف رغب
فان لفظة رغب اذا كان بعدها الى معناه مال اليه وان كان بعدها عن
معناه اعرض عنه (وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة
التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة
والضعف) لان تصديق الانبياء اشد من تصديق احاد الامة (وحصول
التصديق الكامل المنجى) عن العذاب (المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم
المؤمنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو فى مشية الله تعالى) قوله وحصول
التصديق مبتدأ قوله انما هو فى مشية الله تعالى خبر فثبت ان يقول انا مؤمن ان
شاء الله بناء على ان حصول التصديق الكامل المنجى لايكون الا فى مشية الله
تعالى هذا يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه ببقائه فى الخاتمة ولو
تقليدا ويمكن ان يقال كماله فى الحال سبب لبقائه فى الخاتمة (ولما نقل عن بعض
الاشاعرة) اى الجماعة المنسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى (انه يصح ان
يقال انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره
على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان
طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس
وكان من الكافرين) قالوا ان ابليس حين كان معلما للملك كان كافرا
وكان الصحابة مؤمنين حين عبدوا الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا مؤمنين
لما امر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بمقاتلتهم لان المقاتلة لصورة كفرهم
ويقال ابليس اسم اعجمى ولذلك لاينصرف وهذا قول ابى عبيدة وقال
غيره وهو افعيل من ابلس يبلس اذا يأس وكذا قال ابن عباس فى رواية
ابى صالح انه ابلسه من رحمته وكان اسمه عزازيل ويقال عزازيل وانما
لم ينصرف لانه لما سمى له فاستثقل (وبقوله عليه الصلاة والسلام السعيد

من سعد فى بطن امه الشقى من شقى فى بطن امه توجيهه ان من سعد فى بطن امه) لايضره الكفر الظاهر لان عاقبته تكون بالايمان البتة لتعلق علم الله بايمانه ومن شقى فى بطن امه لاينفعه الايمان الظاهر لانه يكفر فى آخر عمره لتقدير الكفر عليه (اشار) جواب لما (الى ابطال ذلك) اى المنقول عن بعض الاشاعرة (بقوله والسعيد قديشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقى قديسعد بان يؤمن بعد الكفر) قال بعض الحكماء علامة الشقاوة خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والنوم والكلام والاصرار على الذنب وقساوة القلب وكثرة الذنب ونسيان الموت والموقف اى نسيان الوقوف بين يدى الملك عزوجل (والتغير يكون على الشقاوة والسعادة دون الاسعاد والاشقاء وهما) اى الاسعاد والاشقاء (من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة) ونفس التكوين صفة ازلية لاتتبدل كما مر (ولاتغير على الله تعالى و لا على صفاته لما مر من ان القديم لايكون محلا للحوادث والحق انه لاخلاف) بين الاشاعرة و بيننا فى قوله انا مؤمن حقا و قوله انا مؤمن ان شاء الله (فى المعنى) اى النزاع نزاع لفظى (لانه ان اريد بالايمان و السعادة مجرد حصول المعنى) من الايمان و السعادة (فهو حاصل فى الحال) فحينئذ لايكون انا مؤمن ان شاء الله جائزا بهذا الاعتبار (وان اريد مايترتب عليه النجاة والثمرات) وهو الايمان الكامل وايمان العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغير معلوم كماله والثانى يعتبر حصوله فى العاقبة (فهو فى مشية الله تعالى لا قطع بحصوله فى الحال (فحينئذ يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى و الاشاعرة (يعتبرون هذا القول فمن قطع بالحصول) بقوله انا مؤمن حقا (اراد الاول) اى مجرد حصول المعنى (ومن فوض الى مشية الله تعالى) كالاشاعرة بقوله انا مؤمن ان شاء الله (اراد الثانى) اى مايترتب عليه النجاة (وفى ارسال الرسل) لما فرغ من الالهيات و احوال الآخرة شرع الآن الى النبوت والاحوال المتعلقة بارسال الرسل (جمع رسول فعول من الرسالة و هو سفارة العبد) و هو ايصال الخبر من الله تعالى الى العبد (بين الله تعالى و بين ذوى الالباب من خليقته) اى من مخلوق الله تعالى (يزيح) اى

يزيل الله تعالى (بها) اى بالسفارة (عللهم) اى علل ذوى الالباب (فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة و قد عرفت معنى الرسول و النبى فى صدر الكتاب حكمة اى مصلحة وعاقبة حميدة) العاقبة الجنة وقيل النصر والظفر يشير الى ان افعال الله تعالى معلقة بالحكم والمصالح واختلف العلماء فى ان التعليل واجب او جائز بناء على مسئلة وجوب شئ على الله تعالى وعدم وجوبه وقيل الخلاف فى جواز التعليل و عدمه فان الاشاعرة منعوا جوازه فقالوا المصلحة اما النفع نفسه و هو محال او لنفع غيره ونفع الغير كان اولى بالنسبة اليه تعالى مستكملا به واذا لم يكن اولى له لم يكن باعثا وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير يصلح باعثا له تعالى على الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة اليه تعالى قيل كلام كل من كلام الفريقين غير مبرهن ودعوى الضرورة مشكلة فالاولى ان يختار كون الغرض اولى بالنسبة اليه تعالى و استكماله تعالى بفعل نفسه جائز بل واقع فانه تعالى حين اوجد العالم قد استكمل بكمال الموجودية و المعروفية على ما نطق به قوله تعالى و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون اى ليعرفون وهو كمال اضافى يجوز تجدده و الخلو عنه (و فى هذا) اى فى قوله ارسال الرسل (اشارة الى ان الارسال واجب) لايعنون بكون واجبا انه يجب على الله بايجاب احد او بايجابه على نفسه (لابمعنى الوجوب على الله تعالى) اى لاالوجوب العقلى حتى لايقدر على عدم ارساله ولاالوجوب الشرعى حتى يأثم بترك ارساله (بل بمعنى ان قضية الحكمة) اى مقتضى الحكمة (تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس) اى الارسال (بممتنع) عطف على قوله واجب زعمت طائفة ان البعثة محال لان المبعوث لابد و ان يعلم ان مرسله هو الله تعالى و لاسبيل الى العلم به اذ لعله كان من القاء الجن اجيب بان المرسل ينصب له دليلا على ذلك او يخلق فيه علما ضروريا (كما زعمت السمنية والبراهمة) قال البراهمة فى العقل كفاية عن البعثة لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه فقبيح وما لم يحكم فيه شئ يفعله عند الحاجة وجوابه يظهر من فوائد البعثة (و لابممكن) اى ارسال الرسل ليس بممكن (يستوى) صفة ممكن (طرفاه) اى الوجود و العدم لان الحكمة ترجح

جانب الوجود (وكما ذهب اليه بعض المتكلمين) وهم الاشاعرة وهم الذين
منعوا تعليل افعال الله تعالى بشئ وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل على
الحكم فالحكمة غير باعثة له بل يستوى ثبوتها وعدمها بالنسبة اليه تعالى
ثم الرسل هم الذين اوحى اليهم بجبرائيل عليه السلام والانبياء هم الذين
لم يوح اليهم بجبرائيل عليه الصلاة والسلام وانما اوحى اليهم بملك
آخر اواروا فى المنام او بشئ آخر من الالهام ثم الرسل من له درجة الرسالة
والنبوة جميعا غير انه لا يؤمر استعمال ما ظهر فى درجة النبوة قبل ان
يجئ جبرائيل عليه السلام بذلك فلو فعل بغير الوحى يكون ذلك منه
زلة وصغيرة كما فعل داود عليه الصلاة والسلام فى تزوج امرأة اوريا من
غير انتظار الوحى بجبرائيل عليه السلام وكان ذلك منه زلة ولما كان محمد
عليه الصلاة والسلام انتظر الوحى بجبرائيل عليه السلام فى تزوج امرأة
زيد ولم يتزوج بما ظهر له فى درجة النبوة نجا من الزلة كذا ذكر فى شرح
الفقه الاكبر (ثم اشار) المصنف (الى وقوع الارسال) و بقوله قد ارسل الله
رسلا من البشر الى البشر (وفائدته) بقوله مبشرين ومنذرين (وطريق
ثبوته) بقوله وايدهم (وتعيين بعض من ثبت رسالته) بقوله اول الانبياء
عليهم السلام آدم عليه السلام (فقال وقد ارسل الله رسلا من البشر
الى البشر مبشرين) البشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور فى البشرة
ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من
بشرنى بقدوم ولدى فهو حر فاخبروه فرادى عتق اولهم ولو قال من
اخبرنى عتقوا جميعا و اما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم
(لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان
بالنار و العقاب فان ذلك) اى البشارة بالجنة الى آخره (مما لا طريق
للعقل اليه) من غير انباء النبى (وان كان) اى وان كان للعقل
طريق اليه (فبانظار دقيقة لا تيسر الا لواحد بعد واحد) اى لا يحصل
على كثيرين (ومبينين للناس) وروى عن ابن عباس رضى الله
تعالى عنه انه قال انما سمى الانسان انسانا لان الله تعالى عهد اليه فنسى
يعنى ترك وقال بعضهم مأخوذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم

اوانس بمعنى ظهر لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سموا بشرا كما سمى الجن
جنا لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله انس لقولهم انسان وانس واناسى
فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما فلا
يقال الاناسى وقوله * ان المنايا يطلعن على الاناسى الآمنينا * شاذ (ما يحتاجون
اليه من امر الدين والدنيا فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما
الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول) اى
الجنة والثواب (والاحتراز عن الثانى) اى النار والعقاب (مما لا يستقل به
العقل) قوله وتفاصيل مبتدأ ومما لا يستقل خبره (وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة) اى النباتات النافعة و النباتات الضارة روى انه كان
ينبت فى محراب سليمان عليه الصلاة و السلام كل يوم نبات يقول
انا دواء علة فلان و دواء اكلى وقيل ان الاجسام النافعة فى الآخرة
والضارة فيها هى الحلال والحرام (ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال
بمعرفتهما) اى النافعة والضارة (وكذا جعل القضايا منها ما هى
ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه) كاعداد الركعات واوقات الصلوة
واكثر الاحكام الشرعية كالبيع والشراء (ومنها) ما هى (واجبات او ممتنعات)
نحو صانع العالم واجب الوجود وشريكه ممتنع (لا يظهر للعقل الا بعد
نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان لتعطل اكثر مصالحه
فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك) اى الجنة والثواب
والنار و العقاب و الاجسام النافعة و الضارة و القضايا الممكنة و الممتنعة
(كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) اما رحمته للمؤمنين
فظاهر و اما للكافرين فلانهم امنوا من الخسف و المسخ و قد فعل
لمن قبلهم (وايدهم اى الانبياء عليهم السلام بالمعجزات الناقضات
للعادات) كالعلم بالمغيبات وكلام الجمادات و المشى على الماء فان قيل
المعجزات مشبهة بالسحر فلا يوثق بها قلنا لا يشتبه لوجود الفرق بينهما
من وجوه احدها ان التعليم و التلميذ لهما مدخل فى السحر دون المعجزات
وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ والثانى ان السحر لا يكون بالتحكم
و اقتراح المقترحين بل بحسب ما يعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم

السلام والثالث ان آثار المعجزات حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام
اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخيلات لاتروج الافى اوقات
مخصوصة و امكنة مخصوصة (جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف
العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى) اى طلب معارضة (المنكرين
على وجه) متعلق بيظهر (يعجز المنكرين) والضمير فى يعجز عائد الى امر
(عن الاتيان بمثله وذلك) اى بيان تأييد الله تعالى انبياءه بالمعجزات
(لانه لو لا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله) اى قول النبى صلى الله
تعالى عليه (ولما بان) اى ظهر (الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب
وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه اى النبى بطريق العادة بان الله
تعالى) هذا بيان قوله بطريق العادة (يخلق العلم بالصدق) اى بصدق النبى
فى دعواه (عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم فى نفسه ممكنا وذلك)
اى حصول العلم بعد ظهور المعجزة (كما اذا ادعى احد بمحضر) اى بمجلس
(من جماعة انه) اى احدا (رسول هذا الملك اليهم) اى الجماعة (ثم قال احد
للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل)
اى الملك (يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه) اى احد
(فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى) هذا تعليل
لقول القائل ان امكان الكذب ينافى العلم القطعى (بمعنى التجويز العقلى
لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه
فى نفسه فكذا ههنا) اى فى قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفى دعوى
احد بمحضر (يحصل العلم بصدقه) اى بصدق الرسول (بموجب
العادة لانها) اى العادة (احد طرق العلم كالحس ولايقدح فى ذلك العلم
اى العلم القطعى امكان كون المعجزة من غير الله او كونها) اى المعجزة
لالغرض التصديق اى لايكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق
للرسل (اوكونها) اى المعجزة (لتصديق الكاذب) اضافة التصديق
الى الكاذب اضافة المصدر الى المفعول (الى غير ذلك من الاحتمالات)
اى الاحتمالات العقلية التى لاتنافى العلم القطعى (كما لايقدح فى العلم

الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر
عدمها) اى الحرارة (لم يلزم منه محال) اعلم ان العلم القطعى اما عقلى
نحو الكل اعظم من الجزء واما عادى نحو النار محرقة وامكان خلافه
قادح فى الاول لا الثانى بل وقوع خلافه بخرق العادة لايقدح كنار نمرود
كانت بردا على ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولم يقدح ذلك فى القطع بان
كل نار حارة (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه الصلاة
والسلام اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه اى آدم قد
امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو) اى الامر والنهى
(بالوحى لا غير) اى لا بالسحر (وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على
مانقل من البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه
ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار
المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به) اى بكلام
الله تعالى (البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا) اى البلغاء (عن معارضته
باقصر سورة منه) اى من كلام الله تعالى (مع تهالكهم) اى مع شدة
حرصهم على ذلك اى على المعارضة (حتى خاطروا) اى اوقعوا بمهجهم
واعرضوا عن المعارضة بالحروف) اى الاتيان بالمثل (الى المقارعة) اى
المنازعة (بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعى الاتيان) فاعل
لم ينقل (بشئ مما يدانيه) اى مما يقاربه اى كلام الله تعالى (فدل ذلك)
اى المذكور من المعجزة والاعراض وعدم النقل (قطعا على انه) اى
القران (من عند الله تعالى وعلم به) اى بكون القران من عند الله (صدق
دعوى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لايقدح فيه) اى فى العلم العادى
(شئ من الاحتمالات العقلية على ماهو شان سائر المعلوم العادية) كعلمنا
الموت عقيب القتل لانا علمنا بان الله تعالى يخلق الموت عقيب القتل وان
كان عدم الخلق ممكنا فى نفسه اعلم ان اعجاز القران ببلاغته نظرى
لايعلم الا بطريقين احدهما كمال البلاغة وهو للبلغاء سليقيا اى طبيعيا
او كسبيا والثانى عجز البلغاء عن معارضته وهو لعامة الناس فقوله فعجزوا
عن معارضته تقرير للثانى واشارة الى الاول وفضل القران على سائر المعجزات

بقاؤه ابدا لدهر مع بيانه من المعارف ماهو سعادة الدارين (وثانيهما انه
نقل عنه) اى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (من الامور الخارقة)
بيان مافى مابلغ مقدم عليه (للعادة مابلغ القدر المشترك منه) والضمير عائد
الى مافى مابلغ (اعنى ظهور المعجزة) اى القدر المشترك بين الامور الخارقة
هو ظهور المعجزة (حد التواتر) مفعول بلغ (وان كان تفاصيلها) اى
الامور (احادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم) بكسر
التاء اى ان كان كل واحد منها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر
المشترك فى كل واحد بلغ حد التواتر (وهى مذكورة فى كتب السير وقد
يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله)
اى احوال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (قبل النبوة) اى ماتواتر
قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم لتقدمه على دعوى النبوة فذكره هنا
لدلالته على النبوة لايكون معجزة (وحال الدعوة وبعد تمامها) اى الدعوة
(واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية واقدامه حين يهجم الابطال)
جمع بطل وهو الشجاع (ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال
وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم
وحرصهم على الطعن فيه) اى فى حق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
(مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه
الامور فى غير الانبياء عليهم السلام) ولو جوز الاجتماع فالتهيل الى
ابد الدهر مع ظهوره على الاديان كلها بقطع بامتناعه فى غير النبى
(وان يجمع الله تعالى) اى فان العقل يجزم بامتناع ان يجمع الله تعالى
(هذه الكمالات فى حق من يعلم انه) الضمير راجع الى من (يفترى عليه)
اى على الله تعالى (ثم يمهله) معطوف على ان يجمع (ثلثا وعشرين
سنة) هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره فى الدنيا فثلث وستون سنة
(ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره
بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه) اى محمدا صلى الله تعالى عليه
وسلم (ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم) اى بين قوم غالب
(لاكتاب لهم ولا حكمة معهم وبين) اى محمد عليه الصلاة والسلام

(لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق
واكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان
والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده) بقوله ليظهره
على الدين كله (ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا اثبت نبوته)
اى محمد عليه الصلاة والسلام (وقد دل كلامه وكلام الله تعالى
المنزل عليه على انه خاتم النبيين) لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
وقوله عليه الصلاة والسلام لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة
هارون من موسى عليه السلام الا انه لانبى بعدى (وانه مبعوث الى كافة
الناس) لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة
والسلام بعثت الى الناس كافة (بل الى الجن والانس) كما فى سورة الرحمن
وسورة الجن (ثبت) جواب (اذا انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص
العرب كما زعم بعض النصارى) ولذا ورد فى الفتوى انه من قال لا اله الا الله
محمد رسول الله لايقطع باسلامه لاحتمال الاختصاص بالعرب (فان قيل قد
ورد فى الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده) فلا يكون خاتم النبيين
(قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه الصلاة والسلام) اى يكون على شريعته
كما قال عليه الصلاة والسلام لو كان موسى حيا ماوسعه الا اتباعى فان قلت
فى الحديث الصحيح ان عيسى عليه السلام يكسر الصليب ويقتل الخنزير
ويزيد فى الحلال ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون
ناسخا لشرع محمد عليه الصلاة والسلام قلنا قد بين نبينا ان شريعته
هذه ستنتهى وقت نزول عيسى عليه السلام (لان شريعته قد نسخت
فلا يكون اليه) اى الى عيسى عليه السلام (وحى ونصب احكام بل يكون
خليفة رسول الله ثم الاصح انه) اى عيسى عليه السلام (يصلى بالناس
ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل فامامته اولى) من المهدى لان
عيسى عليه السلام نبى والمهدى ولى ولا يبلغ الولى درجة الانبياء (وقد
ورد بيان عددهم فى بعض الاحاديث على ماروى ان النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع
وعشرون الفا وفى رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى

ان لايقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك)
يعنى سميناهم لك فانت تعرفهم (ومنهم من لم نقصص عليك) يعنى
لم نسمهم لك (ولايؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان
ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عدد اقل
من عددهم يعنى ان خبر الواحد) اى الحديث الذى سبق ذكره
وهو قوله عليه الصلاة والسلام مائة الف واربع وعشرون الفا وقوله مائتا الف
وعشرون الفا (على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه
من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاسناد والرفع (لايفيد الا الظن
عبره بالظن فى باب الاعتقادات) احتراز عن المعاملات كالبيع والشراء
(خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه) اى بموجب
الحديث (ممايفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر
للنبى عليه الصلاة والسلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبى من غير
الانبياء او غير النبى من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص فى مدلوله
لايحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان
هذا) اى كونهم مخبرين ومبلغين (معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين
لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا) اى فى كون الانبياء صادقين (اشارة
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع)
اى فى الخبر الذى يتعلق بامر الشرايع كالخبر عن ايجاب الصلوة وغيره
(وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا) اى لا معصومون عمدا (فبالاجماع
واما سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر) اى جميع (الذنوب
تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا
عن تعمد الكبائر) اى معصومون عن قصد الكبائر (عند الجمهور خلافا
للحشوية) وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر هم الذين
جعلوا حكم الاحادث كلها واحدة فعندهم تارك النفل كتارك الفرض (وانما
الخلاف بين الجمهور والحشوية فى امتناعه) عن الكبائر (بدليل السمع)
قال القاضى من الاشاعرة العصمة فيما وراء التبليغ لاتجب عقلا اذ لا دلالة
للمعجزة عليه فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع (او العقل) وبه

قالت المعتزلة بناء على اصلهم فى وجوب رعاية الاصلح (واما سهوا) اى
ارتكاب الكبائر سهوا (فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند
الجمهور خلافا للجبائى واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق) اى يجوز صدور
الصغاير اتفاقا (الا مايدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف) وهو
التنقيص فى الوزن والكيل (بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه)
اى على الذنب (فينتبهوا عنه) اى عن فعل المعصية (هذا) اى المذكور
(كله بعد العرض) اى بعد الوحى (واما قبل الوحى فلا دليل على امتناع
صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة اى امتناعها) قبل الوحى وبعده (لانها
توجب النفرة المانعة عن اتباعها) اى اتباع الانبياء (فيفوت مصلحة البعثة)
وهو الاتباع (والحق منع مايوجب النفرة كعهر) اى زنا (الامهات)
والهاء زائدة وكان اصله امات كما زيدت فى اراق فقيل اهراق (والفجور)
اى الميل فقيل للكاذب والمكذوب والفاسق فاجر لانه مال عن الحق
(والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة) اى طائفة من الروافض وهم
يقولون ان عليا رضى الله تعالى عنه ولى رسول الله ووليه من بعده والجماعة
يقولون الولاء بعد النبى عليه السلام لابى بكر وعمر بن الخطاب وعثمان
ابن عفان وعلى بن ابى طالب رضى الله تعالى عنهم (صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) اى خوفا
عن الاكراه (اذا تقرر هذا) اى عدم صدور المعصية عن الانبياء عليهم
السلام (فما نقل عن الانبياء ممايشعر بكذب ومعصية فما كان منقولا بطريق
الاحاد فمردود) لانه لايفيد اليقين كما روى ان داود عليه السلام طمع
فى امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الحشوية وعن على
رضى الله تعالى عنه من قال لها يجب عليه حد القذف بل الثابت فيه انه
خطب امرأة كان خطبها اوريا فتزوجها اوسأل منه ان يطلق زوجها
وكان ذلك عادة فى عهده فارسل الله تعالى ملكين للتنبيه على ذلته فلما
تنبه استغفر الله به وخر راكعا واناب (وما كان بطريق التواتر فمصروف
عن ظاهره ان امكن) قال مقاتل رضى الله عنه ان ابراهيم عليه السلام
قد كذب ثلث كذبات واخطأ ثلث خطيئات وابتلى بثلث بليات وصدر

منه زلة واما الكذب قوله انى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم و قوله لسارة
حين قال اختى والخطايا قوله للنجم والقمر والشمس هذا ربى والبليات
حين قذف فى النار والختان فى مائة وعشرين سنة والامر بذبح الولد
وصدر عنه زلة حين دعا لابيه وهو مشرك وقال غير المقاتل لم يكذب
ولم يخط ولم يصدر عنه زلة لانه قال انى سقيم يعنى ساسقم لان كل آدمى
سيصيبه السقم اوسقامة الحزن على عبادة قومه الاصنام وتكذيبهم وشماتتهم
لابراهيم عليه السلام وقوله بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط وهو
قوله ان كانوا ينطقون او بطريق العرض لابطاله و قوله لسارة اختى
فكانت اخته فى الدين وقوله هذا ربى كان على وجه الاستر شادلا على
التحقيق و يقال كان ذلك القول على سبيل الانكار والزجر يعنى امثل هذا
ربى واما دعاؤه لابيه فلموعدة وعدها اياه وقد بين الله تعالى بقوله وما كان
استغفار ابراهيم لابيه الاعن موعدة الاية (والا فمحمول على ترك الاولى)
اى انه ليس بكذب ولامعصية بل هو ترك الاولى (او كونه قبل البعثة) كما
فى قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى فانه يدل على صدور المعصية عن
الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة وكما فى قوله تعالى خطابا لمحمد
صلى الله تعالى عليه وسلم عفى الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقديم
الذنب فالذنب محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
(وتفصيل ذلك) اى تفصيل ذلك الجواب الاجمالى (فى الكتب المبسوطة)
اى فى المطولات (وافضل الانبياء محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اختلفوا
فى تفضيل آدم ومحمد عليهما السلام قال بعضهم آدم عليه السلام افضل
من محمد عليه السلام وقال بعضهم محمد عليه السلام افضل من آدم
فهذا اصح من الاول (لقوله تعالى كنتم) خطاب لامة محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم (خير امة الاية ولاشك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين
وذلك) اى خيرية امة محمد عليه السلام (تابع لكمال نبيهم الذى
يتبعونه) ولقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين ولافخر لى واما قوله
عليه السلام فلا تخيرونى على موسى وماينبغى لاحد ان يقول انا خير من
يونس فتواضع منه (والاستدلال) على الافضلية (بقوله عليه السلام انا

سيد اولاد آدم ولافخر لى ضعيف) خبر الاستدلال (لانه لايدل على كونه
افضل من آدم بل من اولاده) وقيل المراد باولاد آدم جنس الادم
كانه كالعلم بهذا الجنس (والملائكة) جمع ملأك كالشمائل جمع شمأل والتاء
لتأنيث الجمع اى لتأكيد تأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهى
الرسالة لانهم وسائط بين الله و بين الناس وهم رسل الله اوكالرسل اليهم
واختلف العقلاء فى حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة
بانفسها فذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل
باشكال مختلفة مستدلين كانوا يرونهم كذلك و قالت طائفة من النصارى
هى النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جواهر
مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شانهم
الاستغراق فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفه فى محكم
تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار لايفترون وهم العليون والملائكة المقربون
وقسم يدبرون من السماء الى الارض على ما سبق القضاء وجرى به القلم
الالهى لايعصون الله ما امرهم و يفعلون مايؤمرون وهم المدبرات امرا
فمنهم سماوية ومنهم ارضية (عباد الله تعالى العاملون بامره على مادل
عليه قوله تعالى لايسبقونه بالقول) لايقال قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها
غيبة لابن آدم وعجب لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة فى تقديم اهل
المعصية على اهل العصمة فى الخلافة لاالغيبة والعجب (وهم بامره يعملون
لا يستكبرون عن عبادته ولايستحسرون) اى لايعجزون (ولايوصفون
بذكورة ولاانوثة اذلم يرد بذلك) اى بالاتصاف بالذكورة والانوثة (نقل
ولادل عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط
فى شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم) اى من الملائكة
(قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ) اى تبديل الصورة الى اقبح منها
(تفريط) خبر ان الافراط يستعمل فى الزيادة والتفريط يستعمل فى النقص
(وتقصير فى حالهم فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل
صحة استثنائه منهم) اى من الملائكة كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس اى خروا لآدم لان السجود لله حقيقة للعباد ولآدم تكرمة

ظاهرة كالصلوة الى الكعبة والسجود الميل فى اللغة قيل لم يكن ثمة وضع
الجبهة على الارض انما كان مجردا لانحناء (قلنا لا بل كان من الجن ففسق
اى خرج واعرض (عن امر ربه) فيه ملاحظة الآية الدالة على
حقيقة لكن يحتمل ان يراد بالجن فيها طائفة من الملائكة مسماة بالجن
كما قال البعض (لكنه) اى ابليس (لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة
ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا معمورا) اى مستورا (فيما بينهم صح
استثناؤه منهم تغليبا) اى تغليب الملائكة على ابليس (واما هاروت وماروت)
جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان قد صدر عنهما
الكفر والكبيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله العاملون بامره فاجاب عنه
بقوله واما هاروت وماروت (فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر
ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء عليهم
السلام على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر) السحر
فعل شئ يخيل لناظر انه قد فعل الشئ الفلانى ومافعله او يخيل انه قتل
فلانا ولم يقتله وماشبه ذلك (ويقولان انما نحن فتنة) والفتنة من الافعال
الذى تكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمعصية والقتل والعذاب
وغير ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنة فى الدين مثل الارتداد
والمعاصى (فلا تكفر) اى لا تتكلم معتقدا انه حق قال الامام فخر الملة
والدين كان الحكمة فى انزالهما اذ السحرة كانوا يسترقون السمع من الشياطين
ويلقون ماسمعوا بين الخلق وكان بسبب ذلك يشتبه الوحى النازل على
الانبياء فالله تعالى انزلهما الى الارض ليعلما للناس كيفية السحر ليظهر بذلك
الفرق بين كلامه وكلام السحرة واليه الاشارة بقوله انما نحن فتنة اى نعلمكم
السحر لتصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر (ولا كفر) جواب عن
سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت كانا يعلمان الناس السحر وتعليم
السحر كفر فاجاب بقوله ولا كفر (فى تعليم السحر) قيل انه حرام وقيل مكروه
وقيل مباح ليتقى منه اوليفرق المعجزة عنده وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق
وقيل ان كان فيه مايخل شرطا من شرائط الايمان من قول اوفعل كان
كفرا والا لم يكن كفرا ثم ان الساحر يقتل ذكرا كان اوانثى اذا كان سعيه

بالافساد والاهلاك فى الارض واذا كان سعيه بالكفر فيقتل الذكر دون
الانثى (بل فى اعتقاده والعمل به) اى بالكفر فيهما يعنى ان اعتقد حقيته بمعنى
انه لبس بباطل شرعا فكفر وبالعمل به فان كان بارتكاب الكفر فكفر والا
فلا اختلف العلماء فى حقيقة السحر بمعنى ثبوته فى الخارج فذهب الجمهور
الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى يفرقون بين المرء وزوجه وانكر
المعتزلة ثبوته فى الخارج وادعوا ان السحر تمويه وتخييل يرى الحبال حيات
لقوله تعالى يخيل اليه بسحرهم انها تسعى (ولله تعالى كتب انزلها على
انبياء وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو
واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار)
اى باعتبار ان التعدد والتفاوت الخ (كان الافضل هو القرآن) لان نظمه
معجز بخلاف سائر كتب الله تعالى فانها بليغ لا معجز كذا فى الكشاف فى تفسيره
(ثم التورية) من ورى الزند وهو مايظهر منه النور والضياء فسمى التورية
بذلك لانه قد ظهر بها النور والضياء لبنى اسرائيل ومن تابعهم واختلفوا
فى اشتقاق التورية فقال الفراء هى فى الاصل تورية على وزن تفعلة
فصارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها وقال الخليل وزنها فوعلة
واصلها وورية ولكن الواو الاولى قلبت تاء كما قالوا تولج اصله وولج
قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتبت بالياء
على اصل الكلمة قال بعضهم من التورية وهى تعريض بالشئ وكان
اكثر التورية تعاريض وتلويح من غير ايضاح وتصريح (ثم الانجيل)
قال الزجاج هو افعيل من النجل وهو الاصل قال الانبارى النجل اصل للقوم
الذين نزل عليهم لانهم يعملون بما فيه وانما سمى الانجيل انجيلا لانه اظهر
الدين بعد ما درس وقد سمى القرآن انجيلا ايضا (ثم الزبور) معنى الزبور
هو الفرقة والطائفة وجمعها زبر ومثلها زبرة ويقال الزبور جمع الكتب
يعنى التورية والانجيل والقرآن لان الزبور والكتاب فى معنى واحد يقال
زبرت وكتبت (كان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار
القرآن والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث)
عن على رضى الله تعالى عنه قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سيد القرآن

البقرة وسيد البقرة آية الكرسى وعن ابى سعيد رضى الله تعالى عنه قال
عليه الصلاة والسلام اعظم ماورد من القرأن الحمد لله رب العالمين هو
السبع المثانى والقرأن العظيم (وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع
اوذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرأن تلاوتها وكتابتها وبعض
احكامها) روى عن ابى ذر رضى الله تعالى عنه انه قال قلت يا رسول الله
كم كتب انزلها الله قال مائة كتاب واربعة كتب من ذلك
انزل الله على آدم عشر صحائف وعلى شيث خمسين صحيفة وعلى ادريس
ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وانزل على موسى التورية وعلى داود
الزبور وعلى عيسى الانجيل وانزل على نبيكم القرأن (والمعراج لرسول الله
عليه الصلاة والسلام فى اليقظة بشخصه) اى بجسده (الى السموات)
جمع سماوة ابدلت الواو فيها همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة (ثم الى
ماشاء الله من العلى حق اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا)
اى مخالفا للشرع (وانكاره وادعاء استحالته انما يبنى على اصول الفلاسفة
والا) اى وان لم يبن على اصول الفلاسفة (فالخرق والالتيام على السموات
جائز فالاجسام كلها متماثلة) فى تركبها من الجواهر الفردة (يصح على كل
مايصح على الآخر) فالاجسام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا
الاجسام الفلكية ولوجاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزوله وهو
يؤدى الى انكار النبوة وهو كفر (والله قادر على الممكنات كلها) فيكون
الله تعالى قادرا على الخرق فى السموات لانه ممكن فيها (فقوله) اى قول
المصنف (فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام
على ماروى عن معاوية) من الاصحاب (انه سئل عن المعراج فقال كانت
رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وماجعلنا الرؤيا
التى اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد) من قوله وماجعلنا الرؤيا التى
(الرؤيا بالعين) فهذا لا يكون فى المنام (والمعنى) اى معنى قول عائشة
رضى الله تعالى عنها (مافقد جسد محمد عن الروح بل كان مع روحه وكان

المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم
انه كان للروح فقط ولايخفى ان المعراج فى المنام او بالروح ليس مما ينكر
كل الانكار (والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب ذلك) اى بسبب الانكار (وقوله الى السماء اشارة الى
الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس) وهو
المسجد الاقصى (على مانطق به الكتاب) وقوله تعالى سبحان الذى اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى (وقوله ثم الى ماشاء الله
تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش
وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم) اى انتهاء العالم (فالاسراء)
اى السير فى الليل (وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعى ثبت
بالكتاب) فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه مع جسده لايكفر لظاهر رواية
معاوية وعائشة والاسراء ليس بقطعى فى كونه مع الجسد لان نسبة الفعل
الحسى الى الروح شايع اصل الكتاب ما كتب الله تعالى فى اللوح المحفوظ
ثم يتفرع منه معان يقال كتب يعنى قضى كما قال الله تعالى قل لن يصيبنا
الا ما كتب الله لنا ويقال كتب يعنى فرض كما قال الله تعالى كتب عليكم
الصيام ويقال كتب اى جعل كقوله تعالى فاكتبنا مع الشاهدين (والمعراج
من الارض الى السماء مشهور) اى ثابت بالخبر المشهور (ومن السماء الى
الجنة اوالعرش او غير ذلك احاد) اى لم يبلغ حد الشهرة (ثم الصحيح انه
عليه الصلاة والسلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه) قال محمد بن كعب القرطبى
وربيع من انس سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك
فقال رأيته بفؤادى ولم اره بعينى ويكون ذلك على ان الله تعالى جعل بصره
فى فؤاده وخلق لفؤاده بصرا حتى رأى ربه رؤية غير كاذبة كما يرى بالعين
ومذهب جماعة من المفسرين انه رآه بعينه وهو قول انس وعكرمة
والحسن وكان تحلف بالله لقد رأى محمد ربه فكل هؤلاء اثبتوا رؤية صحيحة
امابالعين واما بالفؤاد (وكرامات) جمع كرامة وهى التكريم والاكرام وهى
تلو المعجزات وتمتها اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكلتاهما من عالم
القدرة ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة للانبياء متى ارادوها اما

باختيارهم واما باقتراح للامة فكيف ما كان يسهل عليهم اظهارها واما الكرامات فهى بخلاف المعجزات فان الولى ربما يقدر ان يأتى بها وربما لايقدر فرقا بينها وبين المعجزات (الاولياء حق الولى هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما امكن) اى مهما امكن (المواظب) صفة للعارف اى المداوم والملازم (على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض) اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (عن الانهماك) اى الحرص (فى اللذات والشهوات) الشهوة هو توقان النفس الى الشئ ميلا اليه ومن امارات الولى ان يديم الله تعالى توفيقه حتى لو خطر له مخالفة ظاهرا وباطنا عصمه الله من ذلك وذلك امارة السعادة وبعكسها امارة الشقاوة واخرى ان يرزقه الله تعالى فى قلوب اوليائه شفاعة فى خلقه ويقال معنى الاولياء المؤمنون ويقال احباء الله وهم حملة القرأن والعلم ويقال الذين يجتنبون الذنوب فى الخلوات ويعلمون ان الله تعالى مطلع عليهم وقال وهب بن منبه قال الحواريون بعيسى بن مريم ياروح الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاحيوا ذكر الموت واماتوا ذكر الحيوة ويحبون الله ويحبون ذكره (وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لايكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا ومايكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ماتواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لايمكن انكاره خصوصا الامر المشترك) اى مطلق الكرامة باى نوع كان الامر المشترك (وان كانت التفاصيل احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم) والمريم بمعنى العابدة وانما سميت المريم مريما ليكون فعلها مطابقا لاسمها (ومن صاحب سليمان عليه الصلاة والسلام) يعنى آصف بن برخيا بن شمعيا وكان وزير سليمان ومؤدبه فى حال صغره وكان يقرأ كتاب الله عز وجل ويعلم اسم الاعظم وهو قوله ياحى ياقيوم ويقال ياذا الجلال والاكرام قال انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك يعنى ان ينتهى اليك الذى وقع عليه منتهى بصرك وهو جاء اليك ويقال قبل ان تطرف فقال له سليمان عليه

السلام لقد اسرعت ان فعلت فذلك فدعا بالاسم الاعظم فاذا السرير قد ظهر بين يدى سليمان عليه السلام (وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اورد) المصنف (كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة) عن العادة (جدا فقال) المصنف (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر) وانما قال على الاشهر لانه فى غير الاشهر اتاه سليمان عليه السلام بنفسه وعلى هذا التقرير يكون معجزة لاكرامة وقيل هو جبرائيل وهو قول المعتزلة لانهم لايرون كرامة الاولياء حقا (بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف) اى حركة العين (مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما فى حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب) وهو موضع صلوة مريم (وجد عندها رزقا قال يامريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشى على الماء) الاصل فى ماء موه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو والفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة ولبس بقياس (كما نقل عن كثير من الاولياء وفى الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب) وهو اخ على رضى الله تعالى عنه ولذا قيل جعفر الطيار (ولقمان السرخسى وغيرهما وكلام الجماد والعجماء) جمع عجم وهو مالم يكن له تكلم من الحيوانات (اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سليمان) اى قدام سليمان يقال وضعت الشئ بين يدى فلان ان يستعمل فى المكان الذى يقال صورة ويكون بين يديه (وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها) اى سمع سليمان وابو الدرداء تسبيح قصعة (واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب كهف وكما روى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفت البقرة اليه) اى الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (وقالت) بقرة (انى لم اخلق لهذا) اى للحمل (وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم آمنت بهذا) لان ربى قادر على تكلم الحيوانات (وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضى الله تعالى عنه

وهو على المنبر) المنبر من نبرت الشيء انبره نبرا اذا رفعته (فى المدينة جيشه
بنهاوند) اسم مكان فى عراق بينه و بين مدينة يبلغ خمس مائة فرسخ
فصاعدا (حتى قال لامير جيشه ياسارية) اسم امير الجيش (الجبل
الجبل) اى اتق الجبل (تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع
سارية كلامه) اى كلام عمر رضى الله تعالى عنه (مع بعد المسافة)
يعنى ان عمر نادى على هذا المنبر امير جيشه الذى ارسله الى نهاوند فقال
ياسارية الجبل حتى اشتد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء (وكشرب
خالد السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله تعالى
عنه) كما روى ان النيل كان لايجرى الا قليلا قليلا حتى تلقى اليه بنت باكرة
فاذا القيت يجرى على عادته ولما كان الملك عمرو بن العاصى فحكوا هذه
القصة له فارسل المكتوب الى عمر رضى الله تعالى عنه باعلام الحال
ثم كتب عمر رضى الله تعالى عنه مكتوبا ايانيل ان كنت تجرى باذن الله
اجر فان لم تجر فلا تجر ابدا فاتوا المكتوب فالقوا الى النيل فجرى ماء النيل
على ما كان عادته (وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل
المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من
الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى) واستدلوا ايضا بقوله
تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اذ
لو جاز الكرامة لجاز اخباره بالغيب جوابه ان المراد به سلب العموم اى لا يظهر
على كل غيبه احدا فلا ينافى اظهار بعض غيبه او المراد به وقت القيمة بقرينة
السباق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص
ان لا يعلمها الا الله لقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها الآية
وكقوله عليه السلام ما المسؤل باعلم من السائل (اشار الى الجواب بقوله
ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من احاد الامة
معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها)
اى بتلك الكرامة (انه ولى) فاعل يظهر (ولا يكون وليا الا وان يكون
محقا فى ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله تعالى مع الطاعة
له فى اوامره و نواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم

المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده) على سبيل الولاية
وان ظهر يظهر على سبيل الاستدراج (والحاصل ان الامر الخارق
للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل
آحاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر
ذلك من قبله فالنبى لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق
العادات ومن حكمه قطعا) بان يقول انا نبى (بموجب المعجزات بخلاف
الولى وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء) لان هذه
العبارة توهم ان يكون ابو بكر رضى الله تعالى عنه افضل من الانبياء غير
نبينا وليس كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك (لكنه اراد البعدية
الزمانية وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك) اى مع ارادة البعدية الزمانية (لابد
من تخصيص عيسى عليه السلام) بان يقول افضل البشر سوى عيسى
عليه السلام (اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا) سواء وجد فى وجه
الارض او فى السماء (انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد
بعده) اى بعد نبينا (لم يفد التفضيل على الصحابة) اى تفضيل ابى بكر
رضى الله تعالى عنه لان اكثر الصحابة يولد قبله (ولو اريد كل بشر هو
موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين) لانهم لم يوجدوا
بعد (من بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة)
اى سواء كان فى زمان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم او بعده (انتقض
بعيسى عليه السلام ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه الذى صدق
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى النبوة من غير تلعثم) اى من غير مكث
وفكر (وفى المعراج بلا تردد) اى قال فى المعراج حق بلا تردد (ثم عمر
الفاروق رضى الله تعالى عنه الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا
والخصومات ثم عثمان ذو النورين رضى الله تعالى عنه لان النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لو كان عندى ثالثة لزوجتها ثم على المرتضى
رضى الله تعالى عنه من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم على هذا) اى على الترتيب المذكور فى الافضلية (وجدنا

السلف والظاهرانه لولم يكن لهم دليل على ذلك) اى على الترتيب المذكور
(لماحكموابذلك) اى بذلك الترتيب (واما نحن فقدوجدنا دلائل الجانبين)
وهما اهل السنة و الشيعة (متعارضة و لم نجد هذه المسئلة) اى مسئلة
تفضيل هذه الاربعة على بعضه (ممايتعلق به شئ من الاعمال) اى بان
يتوقف عليه شئ من الاعمال (او يكون التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات
و كان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان رضى الله تعالى عنه على
على المرتضى حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين)
اى ابى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما (ومحبة الختنين) اى عثمان وعلى
رضى الله تعالى عنهما (و الانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة
الثواب فللتوقف جهة) لان كثرة الثواب و الكرامة عند الله لايعلمها
الاالله وليس ذلك بكثرة الفضائل (وان اريد كثرة مايعده ذووا العقول
من الفضائل فلا) اى فلاجهة للتوقف فيه لان عليا رضى الله تعالى عنه
اعلم الصحابة و اشجعهم و ازهدهم عن الدنيا و اكثرهم سجودا وجودا
و اسبقهم سلاما كذا فى شرح المقاصد (و خلافتهم اى نيابتهم عن
الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب
ايضا) اى كالا فضلية يعنى (ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضى الله تعالى عنهم) قالت
الروافض اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على
وان جبرائيل قد اخطأ و يصلون عليه والجماعة تقول قال الله تعالى محمد
رسول و الذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله عز و جل ما كان
محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيين الخلافة الحقة
بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى الجملة مقول قالت لكثرة فضائله
ولورود النص فى حقه وكلاهما مردود اما الاول فلان المفضول ربما يكون
اليق للقيام بمصالح الناس ولامامتهم واما الثانى فلما سيأتى ثم اعلم بان زيادة
المحبة لقرابة النبى او الاعتقاد لزيادة كماله ليس برفض بل رفض بعض
الصحابة لاجله او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم له وبهذا يندفع توهم الميل الى الرفض من كلام الشارح (وذلك)

اى بيان الترتيب المذكور (لان الصحابة قد اجتمعوا) قبل دفن النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم (يوم توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فى سقيفة بنى ساعدة) اسم رجل من الصحابة (و استقر رأيهم بعد
المشاورة و المنازعة على خلافة ابى بكر رضى الله تعالى عنه) على متعلق
باستقر (فاجمعوا على ذلك) اى الخلافة (وبايعه على رضى الله تعالى
عنه على رؤس الاشهاد) اى على رؤس الخلايق (بعد توقف كان منه)
اى كان التوقف من على اى توقف مدة حياة فاطمة و هى ستة اشهر
فى الاصح ارسل على رضى الله تعالى عنه بعد وفات فاطمة الى ابى بكر
للبيعة فلما صلى ابو بكر الظهر لقد صعد على المنبر فتشهد وذكر شان على
وتخلفه عن البيعة و عذره الذى اعتذر اليه و روى ان فاطمة رضى الله
تعالى عنها سألت من ابى بكر رضى الله تعالى عنه ميراثها من رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ومنعها ابو بكر فقال قال عليه الصلاة والسلام انا
معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة ولذا لم يتكلم مدة حياتها (ولو لم يكن
الخلافة حقا له) اى لابى بكر (لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضى
الله تعالى عنه كما نازع معاوية ولاصح) اى غلب (عليهم لو كان فى حقه)
اى فى حق على (نص كما زعمت الشيعة) زعموا ان النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم قال لعلى رضى الله تعالى عنه انت الخليفة من بعدى وقال عليه
الصلاة و السلام انه امام المتقين وغير ذلك من الاخبار و الكل مدفوع لانه
لو كان فى حقه نص صريح لكان هو و اصحابه الكل ظالما وقال النبى
صلى الله تعالى عليه و سلم ذلك برئ من ان يتخذ الظلمة صحابة و اركانا
لدينه وايضا كيف يتصور كتمه من البلوى العام حين شاور كبار الصحابة
عند وفاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (وكيف يتصور فى حق اصحاب
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل) وهو
خلافة ابى بكر (وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكر لما آيس) اى صار
نوميدا (من حياته دعا عثمان رضى الله تعالى عنه و املى) اى كتب
(عليه كتاب عهده لعمر رضى الله تعالى عنه) اى قال له اكتب بسم الله
الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر اخر عهده من الدنيا واول عهده من

العقبى فانى استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظنى به وان جار
فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت فلا اعلم الغيب وسيعلم الذين
ظلموا اى منقلب ينقلبون (فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس
وامرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت) اى التصقت (بعلى
رضى الله تعالى عنه فقال بايعنا لمن فيها) اى فى الصحيفة (وان كان عمر
رضى الله تعالى عنه وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضى
الله عنه) على يد غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وهو فى الصلوة (وترك الخلافة
شورى) بمعنى التشاور اى حين علم بالموت جعل الخلافة شورى (بين
ستة عثمان وعلى وعبد الرحمن وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص ثم
فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار
عثمان رضى الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوا وانقادوا
لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد) اى صلوة العيد العيد
السرور ولذلك سمى يوم العيد عيدا (فكان) الخلافة حقه (اجماعا ثم
استشهد) يعنى عثمان رضى الله عنه (وترك الامر مهملا) اى لم يتعين
الخلافة لاحد (فاجتمع كبار المهاجرين) الذين هاجروا الى المدينة
من مكة (والانصار) الذين نصروا الرسول (على على رضى الله عنه
والتمسوا) اى طلبوا (منه) اى من على رضى الله عنه (قبول الخلافة
وبايعوه) لما كان افضل اهل عصره واولاهم فى الخلافة (وما وقع من المخالفات
بين على ومعاوية والمحاربات لم يكن) خبر ما وقع (عن نزاع فى خلافته
بل عن خطاء فى الاجتهاد) اى فى استخراج المسئلة وهو ترك القصاص
من قتل عثمان قال على رضى الله تعالى عنه اخواننا بغوا وليسو كفارا
وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة) اى مسئلة
التفضيل (وادعاء كل من الفريقين) اى اهل السنة والشيعة (النص
فى باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين مذكور فى المطولات)
جواب ما وقع (والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك) جمع ملك (وامارة
لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا)
بكسر الميم وسكون اللام وحكى بضم الميم وسكون اللام وقيل بفتح الميم

وكسر اللام ان كان العضوض بمعنى الفاعل (عضوضا) اى يكون
ظالما بعضهم لبعض فعبر عن الظلم به لان الظالم كانه يعض المظلوم ومدة
الخلافة لابى بكر سنتان وعشرة لعمر واثنا عشر لعثمان وستة لعلى
رضى الله تعالى عنهم وقد تم ثلثون يوم قتل على رضى الله تعالى عنه
(وقد استشهد على على رأس ثلثين سنة بعد وفات النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لايكون خلفاء بل هو ملوك وامراء وهذا)
اى كون الخلافة ثلثين سنة بعد وفات الرسول (مشكل لان اهل الحل
والعقد) والمراد من اهل العقد اهل الحرم اى اهل مكة والمدينة
فقط واهل الحل هو سائر الناس من المسلمين (من الامة قد كانوا متفقين
على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز
مثلا ولعل) واللام الاول اصل عند جماعة وانما يحذف تخفيفا فى قولك
علك وقيل زائدة والاصل علك ولعل حرف والحذف تصرف والحرف
بعيد منه بمراد اشارة الى دفع الاشكال اى مراد النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم من الحديث (ان الخلافة الكاملة التى لايشوبها شئ من المخالفة
وميل) اى اعراض (عن المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد
لاتكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فى انه هل يجب
على الله) ذهب الامامية بناء على انه لطف فيجب على الله رد عليه بانه
لو وجب على الله لما خلا زمان من امام ظاهر جامع لشرائط الامامة اجيب
بان وجود الامام لطف وانما عدم من جهة اساءة العباد (او على الخلق
بدليل سمعى) الباء متعلق بقوله نصب (او عقلى والمذهب) اى المذهب
المختار (انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه الصلاة والسلام من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة) بكسر الميم للنوع والميتة ما فارقه الروح
من غير تزكية (جاهلية) صفة ميتة يعنى صار باغيا فاذا مات على تلك
الحالة مات على الضلالة كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام
من هذا الحديث هو النبى الذى بعث فى ذلك الوقت فعلى هذا لا يرد
ما قاله الشارح بعيد هذا بقوله فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة
جاهلية ولايحتاج الى ذلك الجواب بالتكلف ويزول الاشكال بالكلية على

ما لايخفى (ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نصب الامام حتى قدموه على الدفن) اى دفن الرسول (وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية) كامور الجمع والاعياد (يتوقف عليه) اى على الامام (كما اشار اليه بقوله والمسلمون لابدلهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة صدورهم) على ما تقتضيه القوانين الاسلامية (وسد ثغورهم) الثغور موضع المخافة من خروق البلدان (وتجهيز جيوشهم) والجهاز ما يعد من الامتعة للنقلة كعدة السفر وما يحمل من بلدة الى اخرى وما تزف به المرأة الى زوجها (واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة) من اللص (وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار) جمع صغير (والصغائر) جمع صغيرة (الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنايم ونحو ذلك من الامور التى لايتوليها) اى لايكون وليا (احاد من الامة فان قيل لم) ههنا استفهام وحذفت الفها مع حروف الجر للفرق بين الاستفهامية والخبرية (لايجوز الاكتفاء المذكور بذى شوكة فى كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا هذا فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام) لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل بذى شوكة ذلك فلا يحتاج الى اجتماع الامة على نصب امام (فان انتظام الامر يحصل بذلك) اى بالاكتفاء المذكور (كما فى عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بذلك بعض النظام فى امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم) لان صاحب الشوكة قد يكون جاهلا لايعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذلك (والعمدة العظمى) العمدة ما يعتمد اليه (فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين) هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله تعالى عنهم (خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة) فلا يلزم من انتفاء هذه

الخلافة انتفاء الخلافة المطلقة لان انتفاء الخاص لايوجب انتفاء العام (ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم) لان الخليفة من كان طريقته وحكومته على طريقة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وحكومة الامام والسلطان اعم (لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم) يعنى لم نجد الاصطلاح متعارفا فيما بينهم (بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا) اى ولاجل ان الخليفة اعم من الامام عند الشيعة يقولون بخلافة الائمة الثلاثة) ابو بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم (دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل) لان الامام من قريش وغيره لايكون اماما كما قال به الرسول فعلى هذا يكون الامر مشكلا لقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية (ثم ينبغى ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام ولا مختفيا من اعين الناس خوفا) والفرق بين الخوف والحزن ان الخوف على المتوقع والحزن على الواقع (من الاعداء وللظلمة) معطوف على قوله من الاعداء تقديره خوفا (من الاستيلاء) للظلمة (ولا منتظرا) اى مترقبا (خروجه) اى خروج الامام (عند صلاح الزمان) اى امن الزمان (وانقطاع مواد الشرور والفساد وانحلال) اى ذهاب (نظام اهل الظلم والفساد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم) قالت الامامية لايكون الدنيا بغير امام من ولد حسين وان الامام عالم اهل الارض والجماعة تقول ان الامة بعضهم ائمة لبعض فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى وقد اختفى) والواو للحال (خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا) يقال قسط الرجل فهو مقسط اذا عدل وقسط يقسط فهو قاسط اذا جار (وعدلا كما ملئت جورا وظلما)

يملك سبع سنين فذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد فاطمة رضى الله
تعالى عنها (ولا امتناع فى عمره) اى مهدى (و امتداد ايامه كعيسى
و الخضر) روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى بعض الاخبار
انه ذكر قصة الخضر فقال انه ابن ملك من الملوك فاراد ابوه ان يستخلفه
من بعده فلم يقبل فهرب منه ولحق بجزاير البحر فطلبه ابوه فلم يقدر عليه
قال مجاهد انما سمى الخضر خضرا لانه اذا صلى بمكان اخضر ماحوله
و قال عكرمة انما سمى الخضر خضرا لانه لم يكن بارض الا اخضرت
(وانت خبير) هذا رد مذهب الشيعة (بان اختفاء الامام وعدمه سواء
فى عدم فى حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام و ان خوفه من
الاعداء لايوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان
يوجب) الخوف (اختفاء دعوى الامامة كما فى حق ابائه) اى اباء المهدى
(الذين كانوا ظاهرين على الناس ولايدعون الامامة و ايضا) معطوف
على قوله وانت خبير (فعند فساد الزمان واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة
احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له) اى الامام (اسهل) من
عكسه اى من احتياج الناس الى الامام عند امن الزمان و عدم اختلاف
الاراء وعدم الاستيلاء الظلمة (و يكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص
ببنى هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه) يعنى يشترط ان يكون الامام
قريشيا لقول النبى صلى الله تعالى عليه و سلم الائمة من قريش (وهذا)
جواب مايقال وهو ان قوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش خبر
الواحد ولايفيد العلم بل يفيد غلبة الظن فاجاب عنه بقوله وهذا (و ان
كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضى الله تعالى عنه محتجا به على
الانصار) حين نازعوا فى الامامة بمحضر الصحابة فقالوا منا امير ومنكم
امير (لم ينكره احد) جواب لما فقبلوه واجمعوا عليه (فصار مجمعا عليه)
فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القريشية (لم يخالف فيه) اى
فى الامام (الا الخوارج و بعض المعتزلة و لايشترط ان يكون هاشميا)
اى من اولاد هاشم (او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر وعمر
وعثمان رضى الله تعالى عنهم مع انهم لم يكونوا من بنى هاشم وكانوا من قريش

فان قريشا اسم لاولاد نضر بن كنانة و هاشم هو ابو عبد المطلب جد
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه محمد بن عبدالله بن عبد المطلب
ابن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب
بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خذيمة بن مدركة بن الياس بن قصى
ابن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية و العباسية من بنى هاشم لان العباس
واباطالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضى الله تعالى عنه قريشى لانه ابن
ابى قحافة عثمان) عطف بيان (بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوى
وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى ابن
رباح بن عبدالله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان رضى الله
تعالى عنه لانه ابن عفان بن ابى العاصى بن امية بن عبد الشمس بن عبد
مناف (ولايشترط فى الامام ان يكون معصوما من الذنب لما مر من الدليل
على امامة ابى بكر رضى الله تعالى عنه مع عدم القطع بعصمته) خلافا
للامامية و الاسماعيلية و لايشترط ان يكون عالما بجميع مسائل الدين
اصولها و فروعها خلافا للامامية و لايشترط ايضا ظهور المعجزة على
يده فى دعوى الامامة خلافا للفلاسفة (و ايضا الاشتراط) اى اشتراط
العصمة (هو المحتاج الى الدليل و اما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل
الاشتراط احتج المخالف) اى القائل لان يكون الامام معصوما من الذنب
(بقوله تعالى لاينال عهدى الظالمين) والمراد من العهد عهد الامامة
وغير المعصوم ظالم فلاينال عهد الامامة والجواب المنع) لانسلم ان غير
المعصوم ظالم (فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم
التوبة و الاصلاح فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالما و حقيقة العصمة
ان لايخلق الله تعالى فى العبد ذنبا مع بقاء قدرته) اى العبد (واختياره
وهذا) اى ماذكرنا من حقيقة العصمة (من قولهم) اى قول المعتزلة
(هى) اى العصمة (لطف من الله تعالى يحمله) اى يحمل اللطف العبد
(على فعل الخير ويزجره) اى يمنعه عن الشر (مع بقاء الاختيار تحقيقا)
علة لبقاء الاختيار (للابتلاء) والابتلاء فى الاصل التكليف بالامر الشاق
من البلاء لكنه لما استلزم الاختيار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن

ترادفها) اى ترادف التكليف والاختيار (ولهذا) اى ابقاء الاختيار (قال الشيخ ابو منصور العصمة لاتزيل المحنة) اى التكليف (وبهذا) اى بالتكليف والاختيار (يظهر فساد قول من قال انها) اى العصمة (خاصيته فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها) اى الخاصية (صدور الذنب عنه كيف) اى كيف لايظهر فساده (ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولايكون افضل من اهل زمانه لان المساواة فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامة ومفاسدها واقدر على القيام بموجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد من اثارة) اى انتشار (الفتنة) واصل الفتنة الاختبار يقال فتنت الذهب فى النار اذا ادخل فيها ليعلم جودته (ولهذا) اى لما ذكرنا من انه لما كان المساوى فى الفضيلة بل المفضول (جعل عمر رضى الله تعالى عنه الامامة شورى بين ستة) اى ستة اشخاص (مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما على الانفراد اذ لايلزم من ذلك امتثال احكام متضادة) لان كل واحد من الامامين يريد حكما يغاير حكم الآخر (واما الشورى فالكل) اى الستة المذكورة (بمنزلة امام واحد واشترط ان يكون الامام من اهل الولاية) الولاية بالفتح النصرة والتولى وبالكسر السلطان (المطلقة الكاملة اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا) هذه الاوصاف الاربعة مع العدالة شرط الامامة اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتهدا فى الاصول والفروع (اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) اى اشارة الى علة كون الامام مسلما ولايكون الكافر صالحا للامامة (والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس) فلايكون العبد صالحا للامامة (والنساء ناقصات عقل ودين) فلايكون النساء صالحة للامامة (والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور) اى اكثر الناس (سايسا اى مالكا لتصرف فى امور المسلمين بقوة رأيه ورؤيته ومعونية

بأسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته) ليحفظ دار الاسلام (على تنفيذ الاحكام) اى الاحكام الشرعية (وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ولاينعزل الامام بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله تعالى والجور اى الظلم على عباد الله) الظلم وضع الشئ فى غير موضعه (لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف) الواو للحال (كانوا ينقادون لهم) اى للامراء (يقيمون الجمع والاعياد باذنهم) اى باذن الامراء (ولايرون) اى السلف (الخروج عليهم) اى على الامراء (ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى) اى بعد الامامة اولى (وعن الشافعى رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رحمه الله) فلايكون الفاسق اماما لان الامام لايكون الا من اهل الولاية (لانه لاينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة هو) الفاسق (من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة) فيجوز ان يكون الفاسق اماما ولاينعزل بالفسق (والمسطور فى كتب الشافعية ان القاضى ينعزل بالفسق) كاخذ الرشوة او الزنا او شرب الخمر (بخلاف الامامة وفى رواية النوادر) باسم كتاب من الفتاوى (عن العلماء الثلثة) ابو حنيفة ومحمد وابو يوسف رحمهم الله تعالى (انه لايجوز قضاء) القاضى (الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد) اى نصب (الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو) الواو للحال (عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها) اى بدون العدالة لابأس بالدخول فى القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية ولكونه امر معروف ويكره الدخول فيه لمن يخاف العجز وقيل كره الدخول باختياره ولو وثق بنفسه لقوله عليه الصلاة والسلام من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء فحينئذ يفرض عليه التقليد صيانة لحقوق العباد ولو كان

فى البلاد امثاله فامتنع كل منهم عن القضاء اثموا ان كان السلطان بحيث
لايفصل بينهم والا فلا (وفى فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه) اى القاضى
(اذا ارتشى لاينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة
لايصير قاضيا ولوقضى لاينفذ قضاؤه) روى عن وهب بن منبه انه قيل له
الرشوة حرام فى كل شئ قال لا انما يكره من الرشوة ان ترشو لتعطى ما ليس
لك اوتدفع حقا قد لزمك فاما ان ترشو لتدفع عن دينك ودمك ومالك
بالرشوة فلا وهذا كما روى عن عبدالله بن مسعود رضى الله تعالى عنه انه
كان بالحبشة فرشى دينارين وقال وانما الاثم على القابض دون الدافع
روى عن انس رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
من اخذ الرشوة فى الحكم كانت سترا بينه وبين الجنة (ويجوز الصلوة خلف
كل بر) بفتح الباء صفة بمعنى المحسن وبكسرها بمعنى الاحسان البر كل
فعل مرضى وقيل اسم لكل خير يفضى صاحبه الى الجنة واصله التوسع
فى فعل الخير مأخوذ من البر (وفاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر
وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع
من غير نكير ومانقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع
فمحمول على الكراهية اذ لا كلام فى كراهية الصلوة خلف الفاسق والمبتدع
هذا) اى جواز الصلوة خلف الفاسق (اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد
الكفر واما اذا ادى اليه) اى الى الكفر (فلا كلام فى عدم جواز الصلوة)
الكفر فى اللغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزارع
والليل كافر ولكمام الثمرة كافور وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجئ
الرسول به (ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون
الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لاوجود الايمان
بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات
على الايمان للاجماع ولقوله عليه الصلاة والسلام لاتدعوا) اى لاتتركوا
(الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل) اى المسائل
المذكورة من جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك (انما هى من
فروع الفقه فلاوجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة

ذلك واجب وهذا من اصول) اى اصول الكلام (فجميع مسائل الفقه
كذلك) بهذا الاعتبار (قلنا انه) اى المصنف (لما فرغ عن مقاصد علم
الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد) اى الآخرة
(والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول
التنبيه على نبذ) اى شئ يسير (من المسائل) كما يقال اصاب الارض نبذ
من المطر اى شئ قليل من المطر (التى يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما
خالف) بيان مسائل (فيه المعتزلة) الضمير فى فيه عائد الى ما فى مما (اوالشيعة
اوالفلاسفة اوالملاحدة اوغيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك
المسائل من فروع الفقه اوغيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ونكف
عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد فى الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم) المناقب
جمع منقبة وهى الفضيلة والشرف (ووجوب الكف عن الطعن فيهم
لقوله عليه الصلاة والسلام لاتسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل
احد ذهبا) تميز (مابلغ مد احدهم ولانصيفه) المد ربع الصاع والنصيف
نصف الشئ كما يقال للعشرة عشير وللخمس خميس وللثمان ثمين والضمير
فى نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى ان احدكم لايدرك بانفاق
مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادرك احدهم بانفاق مد من الطعام او
نصف منه (ولقوله عليه الصلاة والسلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم)
اى مختاركم (الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام الله الله) منصوب
بفعل مقدر اى اتقوا الله (فى اصحابى) اى فى حق اصحابى (لاتتخذوهم
غرضا) اى حقيرا (من بعدى فمن احبهم) فمن موصولة لاشرطية بدليل
دخول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لايدخل الفاء لان الماضى اذا
كان جزاء الشرط لايدخل الفاء عليه (فبحبى احبهم ومن ابغضهم
فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله ومن
اذى الله فيوشك) اى يقرب (ان يأخذه) اى يأخذه الله للتعذيب والعقاب
(ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم
من اكابر الصحابة) رضى الله عنهم (احاديث صحيحة وماوقع بينهم من
المنازعات والمحاربات) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لم لم يجز ذكر

الصحابة الا بخير لماوقع المنازعات والمحاربات بينهم فان ذلك يدل على ان
ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير فلايكون قول المصنف ونكف
الخ جائزا فاجاب بقوله وماوقع بينهم من المنازعات والمحاربات (فله محامل
اقل تلك المحامل وقوع الخطاء فى الاجتهاد) لان المجتهد قد يخطئ
ويصيب (اوتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة
القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله تعالى عنها) بالزنا لورود النص
القطعى على براءته كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية (والا) اى
وان لم يكن مما يخالف الادلة القطعية (فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن
السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية) وهو اسم
رجل من اصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نازع مع على رضى الله تعالى
عنه فى امر الخلافة اللعن طرد وبغض من الله تعالى (واضرابه لان غاية
امرهم البغى والخروج على الامام وهو لايوجب اللعن وانما اختلفوا فى يزيد
بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيره انه لاينبغى اللعن عليه ولا على
الحجاج) اسم ملك من ملوك العرب (لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة ومانقل) هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان يقال ان مانقل من لعن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لبعض
من اهل القبلة يخالف ماذكر من ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نهى
عن اللعن الخ فما التوفيق بينهما فاجاب بقوله ومانقل (من لعن النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم لبعض من اهل القبلة فلما انه) اى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
(يعلم من احوال الناس) بيان ما فى لما (مالا يعلمه غيره) والضمير البارز فى يعلمه
عائد الى ما والضمير فى غيره راجع الى النبى عليه السلام يعنى يحتمل ان يكون
الشخص الذى لعن النبى عليه السلام لم يكن مؤمنا بل منافقا (وبعضهم)
اى العلماء (اطلق اللعن عليه) اى على يزيد بن معاويه (لما انه كفر حين
امر بقتل الحسين رضى الله تعالى عنه واتفقوا) اى العلماء والواو للحال
(على جواز اللعن على من قتله اوامر به اواجازه ورضى به والحق ان رضاء
يزيد بقتل الحسين واستبشاره) اى يزيد (بذلك) اى بالقتل (واهانته
يزيد (اهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر) خبر ان (معناه) قال حجة الاسلام

لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين اوامر بقتله او رضى به فلا تجوز نسبة
مسلم الى كبيرة بلا تحقيق قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين
فقتلوه واهانوا اهل بيت النبى عليه السلام فيكون الامير آمرا وراضيا
بما فعله جنده بخصمه جلى عند العقل فالقول بعدم الرضاء من حسن الظن
لاهل القبلة (وان كان تفاصيلها احادا فنحن لانتوقف فى شانه) اى فى
شان يزيد (بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه) قيل لو سلم
ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان قاتل عثمان رضى الله تعالى عنه لم يكفر مع
كونه افضل من الحسين اذ التكفير بالقتل رتبة الانبياء عليهم السلام ولو سلم
انه كفر حين قتله فاللعن على الكافر المعين لايصح فلعله تاب بعده قيل
تكفير قتل الحسين ليس كقتل الصحابى بل لاهانته اهل بيت النبى عليه السلام
ولم يوجد ذلك فى عثمان رضى الله تعالى عنه (ويشهد بالجنة للعشرة المبشرة
الذين بشرهم النبى عليه السلام حيث قال عليه السلام ابو بكر فى الجنة
وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة
وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد ابن ابى وقاص فى الجنة وسعيد بن
زيد فى الجنة وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة وكذا يشهد بالجنة لفاطمة
والحسن والحسين لماورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل
الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لايذكرون
الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولايشهد بالجنة
او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين
من اهل النار) وكذا اطفالهم تبعا لهم وقيل هم فى الجنة اذلا
اثم لهم وقيل هم فى الاعراف ووجهه ان عدم التيقن لعدم العلم بخاتمته
واذا مات ولد المؤمنين طفلا فخاتمته بالايمان لامحالة تبعا لابيه اللهم الا ان يكون
تابعا لخاتمة ابيه وهو غير معلوم (ويرى المسح على الخفين فى السفر
والحضر) خلافا للروافض (لانه) اى المسح (وان كان زيادة على الكتاب)
اى كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى ياايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى
الكعبين لايفهم منه جواز المسح على الخفين (وهى جائزة) اى الزيادة

على الكتاب (بالخبر المشهور وسئل) والجمهور على اثبات همزة سئل وسيل بالياء
وهو على لغة من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم
سؤال و ساولته (على بن ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل
رسول الله ثلثة ايام و لياليهن للمسافر و يوما وليلة للمقيم) جعل له معان
كثيرة واحد المعنى منها صير كقوله تعالى و جعلناها نكالا لما بين يديها
اى صيرناها والثانى بمعنى الايجاب كقوله وما جعلنا القبلة اى اوجبنا القبلة
و امرنا بها و الثالث بمعنى القول كقوله تعالى انا جعلناه قرأنا عربيا اى
قلناه وانزلناه والرابع بمعنى الخلق كقوله تعالى و جعل الظلمات و النور اى
خلق الظلمات و النور (و روى ابو بكر عن رسول الله انه عليه الصلاة
والسلام رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما و ليلة اذا تطهر
فلبس خفيه ان يمسح عليهما) مفعول رخص (وقال الحسن البصرى
ادركت سبعين نفرا) اى نفسا (من الصحابة يرون المسح على الخفين
ولهذا) اى لما ذكرنا من الاحاديث (قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ماقلت)
اى لم اكن قائلا (بالمسح حتى جاءنى فيه) اى فى حق المسح (مثل ضوء
النهار وقال الكرخى) رجل من اصحاب ابى حنيفة رحمه الله تعالى (اخاف
الكفر على من لايرى المسح على الخفين لان الآثار) اى روايات الصحابة
(التى جاءت فيه فى حكم التواتر) فمن انكر موجب الخبر المتواتر كان كافرا
(وبالجملة من لايرى) اى لايجوز (المسح على الخفين فهو من اهل البدعة
حتى سئل انس بن مالك رضى الله تعالى عنه عن السنة والجماعة فقال
ان يحب الشيخين ولايطعن فى الختنين) اى عثمان و على رضى الله تعالى
عنهما (و يمسح على الخفين ولايحرم نبيذ الجرار هو ان ينبذ تمرا وزبيب
فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف) وهو مايتخذ من التراب (فيحدث فيه
لذع كما فى الفقاع فكانه نهى عن ذلك فى بدء الاسلام لما كانت الجرار) جمع
جرة (آوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا
للروافض وهذا) اى ماذكر من عدم حرمته (بخلاف ما اذا اشتد وصار
مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مماذهب) خبران (اليه كثير من اهل
السنة ولايبلغ ولى درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف

الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد
الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية جواز
كون الولى افضل من النبى كفر وضلال) فان قلت ورد فى الخبر الصحيح انه
قال عليه الصلاة و السلام ان من عباد الله لاناسا ماهم بانبياء ولا شهداء
يغبطهم الانبياء و الشهداء يوم القيمة بقربهم و مقعدهم من الله فقالوا
يارسول الله من هم وما اعمالهم لعلنا نحبهم قال عليه الصلاة والسلام قوم
تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها بينهم والله ان وجودهم
لنور وانهم لعلى منابر من نور و لايخافون اذا خاف الناس و لايحزنون اذا
حزن الناس و يفهم منه كون الولى افضل من النبى اجيب بان شان الانسان
ان يتمنى مارأه حسنا وان كان له بمثله او خير منه (نعم قد يقع تردد فى ان
مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبى متصف
بالمرتبتين) اى النبوة والولاية (وانه افضل من الولى الذى ليس بنبى) وقال
بعض الصوفية الولاية افضل لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان
خواص الملك والنبوة والتبليغ كما هو حال رسول الملك الى الرعايا الا ان
النبى افضل فلايقصر بجمعه بين الدرجتين اجيب بان النبوة تنبئ عن
التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين فلايقصر عن مرتبة
ولاية غير النبى لقصور ولايته عن غاية الكمال لان علامة غايته نيل مرتبة
النبوة (ولايصل العبد مادام عاقلا) احتراز عن المجنون (بالغا) احتراز
عن الصبى (الى حيث يسقط عنه الامر والنهى لعموم الخطابات الواردة
فى التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك) اى على عدم وصول العبد (وذهب
بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة) اى محبة الله تعالى (وصفا
قلبه و اختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر و النهى
ولايدخله الله النار بارتكاب الكبائر و بعضهم الى انه يسقط عنه) اى عن
العبد (العبادات الظاهرة) كالصلوة ونحوها (و يكون عبادته التفكر وهذا
كفر وضلال فان اكمل الناس) الفاء للتعليل (فى المحبة والايمان هم
الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل واما قوله
عليه الصلاة والسلام) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال

ان ماذهب اليه المباحيين و بعضهم كفر و قد قال عليه الصلاة والسلام
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فاجاب بقوله واماقوله و اما قوله عليه
الصلاة والسلام (اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه) اى الله
(عصمه) اى العبد (من الذنوب فلم يلحقه ضررها) او معناه انه اذا صدر
من العبد ذنب ينبهه الله تعالى عليه فتاب واستغفر وغفر الله له الذنوب
(فلم يضره) اى لم يلحقه ضرر (والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على
ظواهرها) كما اخبر الله تعالى من الحور والقصور و الانهار و الاشجار
و الاطعمة و عذاب اهل النار من الزقوم و الجحيم و السلاسل و الاغلال
(مالم يصرف عنها دليل قطعى كما فى الايات التى يشعر ظواهرها بالجهة)
كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى (والجسمية) كقوله تعالى
يدالله فوق ايديهم (و نحو ذلك لايقال ليست هذه) اى الالفاظ التى
لايراد ظواهرها (من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد من النص
ههنا ليس ما يقابل الظاهر و المفسر والمحكم (بل يعم اقسام النظم)
اى الظاهر و النص والمفسر والمتشابه و الخفى والمشكل و المجمل (على
ما هو المتعارف) عند اهل اصول الكلام اللفظ اذا ظهر منه المراد
يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام لاجله يسمى
نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد
حتى سد باب احتمال النسخ يسمى محكما (و العدول عنها) اى عن
الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن و هم الملاحدة و سموا الباطنية
لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لايعرفها
الا المعلم) اى الله (وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية الحاد اى ميل
و عدول عن الاسلام) الالحاد فى اللغة الميل عن القصد ولهذا سمى
اللحد لحدا لانه فى ناحية و اتصال (و اتصاف بكفر لكونه) اى العدول
عن ظواهر النصوص (تكذيبا للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم مجيئه به
بالضرورة واما ماذهب اليه بعض المحققين) جواب سؤال مقدر و هو
ان يقال ان قول المصنف و العدول عن ظواهرها الى معان يدعيها
اهل الباطن كفر والحاد يخالف ماذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص

محمولة على ظواهرها فاجاب عنه بقوله واما ماذهب اليه بعض المحققين
من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق
تنكشف على ارباب السلوك) اى الانبياء و الاولياء والدقايق المشار اليها
بقوله عليه الصلاة و السلام ان للقرآن بطنا و فى بطنه بطن الى سبعة
ابطن او الى سبعين بطنا على اختلاف الروايتين مثاله قوله عليه الصلاة
و السلام لاتدخل الملائكة بيتا فيه كلب و القلب بيت هو منزل الملائكة
ومهبط اثرهم ومحل استقرارهم و الصفات الردية مثل الغضب و الشهوة
والحقد والحسد و الكبر و العجب كلاب نابحة فانى يدخله الملائكة و هو
مشحون بالكلاب (يمكن التطبيق بينها) اى بين الدقايق (و بين الظواهر
المرادة فهو) جواب (امامن كمال الايمان و محض العرفان) من الالحاد
و الكفر (ورد النصوص بان ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص
القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه) اى رد
النصوص (تكذيبا صريحا لله تعالى و رسوله فمن قذف عايشة رضى الله
تعالى عنها بالزنا كفر) لانه ثبت تنزيهها بالدليل القطعى (واستحلال
المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى
وقد علم ذلك) اى الاستحلال المعصية (فيماسبق والاستهانة) اى عدها
امرا حقيرا (بها) اى بالنصوص (كفر والاستهزاء) اى عدها سهلا
(على الشريعة كفر لان ذلك) اى الاستهانة والاستهزاء (من امارات
التكذيب و على هذه الاصول) اى الاصول المذكورة من العدول ورد
النصوص وغيرها (يتفرع ماذكر فى الفتاوى) والواقعات (من انه اذا
اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه كلحم الخنزير و قد ثبت بدليل
قطعى يكفر و الا فلا بان يكون حرمته لغيره) كالمغصوب و المسروق
للغاصب والسارق كذا قيل قلنا هذا مشكل فان استحلال ماثبت حرمته
بدليل قطعى تكذيب للشرع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يؤول بان ذاته
حلال و انما لزمت الحرمة من صفته كالغصب و السرقة (او ثبت بدليل
قطعى و بعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه و لغيره فقال من استحل
حراما قد علم) صفة حراما (فى دين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم

تحريمه كنكاح ذوى المحارم اوشرب الخمر اواكل ميتة اودم اوخنزير من
غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل
شرب النبيذ الى سكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة
او بحكم الجهل) يعنى لايعرف حلالا اوحراما (فلايكفر) قيل اما ان
يؤل هذا بماذكرناه او يؤل بانه للشارى حيث شراه (و لوتمنى ان لايكون
الخمر حراما او لايكون صوم رمضان فرضا لمايشق عليه لايكفر) هو
الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض و ان كان صريحا
فى النهى لكنه معلل بالاذى كماقال قل هو اذى و النهى بسبب المخالفة
لايفيد الحرمة القطعية كمابين فى الاصول (بخلاف ما اذاتمنى ان لايحرم
الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة فى جميع الاديان
موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله
ما ليس بحكمة و هذا جهل منه بربه و ذكر الامام السرخسى فى كتاب
الحيض انه لواستحل وطئ امرأته الحائض يكفر و فى النوادر عن محمد رحمه
الله تعالى انه لايكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطة مع امرأته لايكفر على
الاصح ومن وصف الله تعالى بمالايليق به اوسخر باسم من اسمائه او بامر
من اوامره اوانكر وعده اووعيده يكفر وكذا لوتمنى ان لايكون نبى من الانبياء
على قصد استخفاف اوعداوة) هذا يدل على انه اذالم يكن على استخفاف
بل لمايشق عليه لايكفر كذا فى بعض الفتاوى قيل اذاتمنى عدم النبى فقد
خرج عن الحكمة كتمنى عدم حرمة الزنا فينبغى ان يكفر وايضا تمنى عدم
النبى يتضمن تمنى عدم مايشرعه وهو كفر كمامر (وكذا لوضحك على وجه
الرضا ممن تكلم بالكفر) و لوكان كلامه عجيبا يضحك السامع فلايكفر كذا
فى الفتاوى (وكذالوجلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل
ويضحكونه و يضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذالوامر رجلا ان يكفر
بالله اوعزم على ان يأمره بكفر) والعزم فى اللغة توطين النفس على الفعل
(وكذا لوافتى لامرأة بالكفر لتبين) اى تكون حراما (لزوجها) والفتوى
على انها لاتبين بالكفر لئلاتتخذه طريقا للبينونة (وكذا لوقال عندشرب
الخمراو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة) القبلة فى الاصل الحال

التى عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للمكان المتوجه اليه
للصلوة (او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة) وان كان له
طهارة فى الواقع ولوقامت الجماعة الى الصلوة فصلى معهم حياء من عدم
الطهارة قيل لايكفر وينبغى لمن يضطر اليه ان لايقصد باركان الصلوة
ولوصلى بثبوت نجس وهو واجد للطاهر يكفر و فى كل من هذه المسائل
خلاف والجمهور على انه لايكفر اذا لم يستحله ولواقتدى بصبى اوامرأة
اوجنب عمدا لايكفر اتفاقا (وكذالواطلق كلمة الكفر استخفافالااعتقادا
الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر) بان يقال انه تعالى
لايرحم عبدا من عباده (لانه لاييأس من روح الله) اى من رحمة الله
(الاالقوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر لانه لايأمن من مكر الله
الاالقوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس من الله
تعالى و بان المطيع يكون فى الجنة امن من الله تعالى فيكون المعتزلة كافرا
مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن اوآيس ومن قواعد) الواو للحال
(اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة) والحال ان المعتزلة من
اهل القبلة (قلنا هذا ليس بيأس ولاامن لانه على تقدير العصيان لاييأس
ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح و على تقدير الطاعة لا يأمن
ان يخذل الله له فيكتب المعاصى و بهذا) اى بالجواب المذكور (يظهر
الجواب عماقيل ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافراليأسه من
رحمة الله تعالى و لاعتقاده انه ليس بمؤمن و ذلك) اى ظهور الجواب
عماقيل (لانا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس و ان اعتقاد
عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق و الاقرار والاعمال بناء على انتفاء
الاعمال يوجب الكفر) خبران (هذا) اى خذ هذا (والجمع) اى التوفيق
(بين قولهم انه لايكفر احد من اهل القبلة) بذنب (وقولهم يكفر من
قال بخلق القرأن او استحالة الرؤية اوسب الشيخين) ابو بكر و عمر
رضى الله تعالى عنهما (و لعنهما و امثال ذلك كقتل الحسين مشكل
و تصديق الكاهن بمايخبر به عن الغيب كفر لقوله عليه الصلاة والسلام
من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن

هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان و يدعى معرفة الاسرار
ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة) جمع كاهن (يدعون معرفة
الامور فنهم) اى من الكهنة (من يزعم ان له رائيا من الجن وتابعة يلقى اليه
الاخبار ومنهم من كان يدعى انه يستدرك) اى يعلم (الامور بفهم اعطيه)
والضمير البارز عائد الى من (و المنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الاتية فهو
مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه و تعالى
و لاسبيل اليه) اى الى العلم بالغيب (للعباد الا باعلام منه) اى من الله
تعالى و النصوص تدل على انه تعالى متفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى
ولايعلم الغيب الا الله وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا الله وسبب تخصيص
الخمس فى قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الاية ان رجلا جاء الى النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم فسأله عنها فنزلت لكن لما راوا ان كثيرا من
الاولياء يطلع الغيب من هذه الخمس وغيرها حملوا الاية على ان لايعلمها
بذاته الا الله (والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال
بالامارات فيما يمكن ذلك) اى الاستدلال (فيه) و الضمير فى فيه راجع
الى ما فى فيما (ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة
القمر يكون) اى يحدث (مطر مدعيا علم الغيب لابعلامة كفر) قيل
دعوى المنجم انما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية و هالة القمر من جملة
العلامة للمطر ونسبة الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية مما نطق به
الكتاب السماوى حيث قال الله تعالى وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض
جميعا ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون (و المعدوم ليس بشئ ان اريد
بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون) من اهل السنة ان الشئ
مختص بالموجود (من ان الشيئية ترادف الوجود و الثبوت والعدم يرادف
النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت فى الخارج) قالت المعتزلة المعدوم الممكن ثابت فى الازل ثبوتا
لايترتب عليه الاثار ولايلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خلق البارئ لها
لان الموصوف بالقدم او المخلوقية هو الموجود الذى يترتب عليه
الاثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشئ فى الخارج بلا ترتب آثاره عليه معقول

بل المعقول ثبوته كذلك فى الذهن وهم لايقولون به وان اريد ان المعدوم
لايسمى شيئا فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشئ بانه الموجود او المعدوم
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل والتتبع موارد الاستعمال
(وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اى صدقة الاحياء عنهم اى عن
الاموات نفع لهم اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لايتبدل)
اصل القضاء الفصل بتمام الامر (وكل نفس مرهونة بما كسبت و المرء
مجزئ بعمله لابعمل غيره) جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة من
القضاء ايضا اذ لايتبدل فان كل قدر يجرى على سبب كما تراه فى امر الحرث
والنسل وغيرهما و الدعاء من جملة الاسباب (ولنا ما ورد فى الاحاديث
الصحاح) جمع صحيح (من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة
وقد توارثه) اى الدعاء (السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه) اى فى الدعاء
(لما كان له معنى) ولنا ما ورد من الادلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
صلوا عليه امر بالصلوة على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فتجب فى العمر مرة
او كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة يختص بالانبياء وعلى
آلهم بتبعيتهم ولايشكل قوله تعالى هو الذى يصلى عليكم و ملائكته
و قوله عليه الصلاة و السلام اللهم صل على ابى اوفى لان الصلوة حق
النبى و الله وليه فلهما ان يتصرفا فى حقه الى من يشاء (وقال عليه
الصلاة و السلام ما من ميت يصلى عليه امة) اى جماعة (من المسلمين
يبلغون مائة كلهم يشفعون) اى يطلبون (له) اى للميت
(الا شفعوا) اى قبلت شفاعتهم (فيه) اى فى حق الميت (وعن سعد
ابن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاى صدقة فى حقها افضل
قال عليه الصلوة والسلام الماء فحفر) سعد رضى الله عنه (بئرا وقال
هذه) اى البئر (لام سعد وقال عليه الصلاة والسلام الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا
على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما
والاحاديث) اى قول الرسول عليه الصلاة والسلام (والآثار) هو اخبار
الصحابة (فى هذا الباب) اى فى نفع الدعاء للاموات (اكثر من ان تحصى والله

تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات لقوله تعالى ادعونى استجب لكم)
معناه وحدونى اغفر لكم ويقال ادعونى بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة
ويقال ادعونى بلا جفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعونى بلا خطاء
استجب لكم مع العطاء (ولقوله عليه الصلاة والسلام يستجاب دعاء العبد
مالم يدع باثم) اى مالم يدع حال مقارنته الاثم (اوقطيعة رحم مالم يستعجل
ولقوله عليه الصلاة والسلام ان ربكم حى كريم يستحى من العبد اذا رفع
يديه اليه) اى الى ربكم (ان يردهما صفرا) اى خاليا روى عن سعد بن
ابى وقاص رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم يقول انى لاعلم كلمة لايقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخى يونس
عليه السلام فنادى فى الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انى كنت من
الظالمين وفى الآثار من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما
يخاف قال ابراهيم بن ادهم رحمه الله كان فى موعظة للناس حين سألوه
عن قول الله تعالى ادعونى استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال
ماتت قلوبكم من عشرة اشياء اولها عرفتم الله تعالى ولم تؤدوا حقه
وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به وادعيتم عداوة الشيطان وواليتموه وادعيتم
حب رسول الله وتركتم اثره وسنته وادعيتم حب الجنة ولم تعملوا لها وادعيتم
خوف النار ولم تنتهوا عن الذنوب وادعيتم ان الموت حق ولم تستعدوا له
واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوب انفسكم وتأكلون رزق الله ولا تشكرون
وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون (واعلم ان العمدة فى ذلك) اى فى اجابة الدعوات
(صدق النية) قوله صدق النية ان لايعرضها فتور (وخلوص الطوية)
اى يتجرد النية عما سواه وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة بالكلية
فحينئذ يتجلى فيه ارادة الحق فيقع كل ما اراده لانه مراد الحق وتحته
مراتب لاييأس العبد عن بعضها وخلوص الطوية (وحضور القلب
لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم) الواو للحال (موقنون بالاجابة) اى
قبوله (واعلموا ان الله تعالى لايستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف
المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى
وما دعاء الكافرين الا فى ضلال ولانه) اى الكافر (لايدعو الله لانه لايعرفه

وان اقر به فلما وصفه بما لايليق به فقد نقض اقراره وماروى فى الحديث)
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ماورد فى الحديث يخالف
قول الله فالتوفيق بينهما (من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا مستجاب
فمحمول على كفران النعمة) يعنى تقدير الحديث ان دعوة المظلوم وان كان
على كفران النعمة تستجاب (وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس
رب انظرنى) اى امهلنى الى الساعة ولا تمتنى سريعا (فقال) الله تعالى
(انك من المنظرين وهذه اجابة واليه) اى الى الجواز (وذهب ابو القاسم
الحكيم وابو منصور الدبوسى وقال الصدر الشهيد وبه) اى بالجواز (يفتى)
مقول القول (وما اخبر به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من اشراط) جمع
شريطة (الساعة اى علاماتها من خروج الدجال) من الدجل وهو اللبس
والتمويه يقال اذا لبس وموه وقيل يسمى دجالا لانه يضرب فى الارض
اى يسير فيها ويقطع اكثر نواحيها يقال دجل فلان الحق بباطله اذا
غطاه ودجله سحره وكذبه وكل كذاب دجال قيل ولد فى زمن النبى عليه الصلاة
والسلام يدل عليه حديث تميم الدارى وقيل يولد فى آخر الزمان قال عليه
الصلاة والسلام سيخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان (ودابة
الارض) وهى حيوان يخرج من الارض مركب الدجال لايدرى قبله من
دبره من كثرة الشعر ومابين المفصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم عليه السلام
وعن على رضى الله تعالى عنه يخرج ثلثة ايام فلا يخرج الا ثلثها
(ويأجوج ومأجوج) وكان يأجوج رجلا ومأجوج رجلا وهما اخوان
من بنى يافث بن نوح عليه السلام فكثر نسلها فنسب اليهما يهمزان
معا وقيل يهمز الاول دون الثانى ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة
وبيت المقدس وخروجهم يكون بعد ويقال سمى يأجوج ومأجوج
لكثرتهم وازدحامهم لانهم يموجون فى بعض روى عن ابى هريرة رضى الله
عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يأجوج ومأجوج
يحفرون السد فى كل يوم حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى
عليهم ارجعوا فسنحفره غدا ولا يقولون ان شاء الله فيعيده الله كما كان حتى
اذا بلغت مدتهم قال الذى عليهم ارجعوا فسنحفره ان شاء الله فيعودون اليه

فاذاهو كهيئة حين تركوه فيحفرونه فيخرجون على الناس فيشربون الماء
كلها و يتحصن الناس فيبعث الله نغفا اى دودا فى اقفيتهم فيهلكهم بها
(ونزول عيسى عليه السلام) من السماء عند المنارة البيضاء فى شرق
دمشق و ورد فى الحديث يمكث عيسى فى الارض سبع سنين وليس
بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردا من قبل الشام فلايبقى على الارض
احد فى قلبه مثقال ذرة من خير الا قبضه فيبقى شرار الناس فامرهم
الشيطان بعبادة الاوثان (وطلوع الشمس من مغربها فهوحق) فى الخبر
الصحيح انه قال عليه الصلاة والسلام ان للتوبة بابا عرضه سبعين سنة
وانه لايغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة
كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى قوله عليه السلام
اكثر اعمار امتى مابين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه اقل من الطول
وللانسان اجل جسمانى متناه فى هذا العالم واجل روحانى غير متناه
فى عالم الاخرة و الاول عرض والثانى طول وغلق بابه كناية عن انتهاء
عمره واليه اشار قوله عليه الصلاة والسلام ان الله يقبل التوبة مالم يغرغر
وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح عن البدن (لانها
امور ممكنة اخبربها الصادق) اعنى النبى عليه السلام (وقال حذيفة بن
اسيد (الغفارى اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر
فقال ماتذاكرون قالوا نذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا
قبلها) اى قبل الساعة (عشر آيات) اى علامات (فذكر الدخان والدجال
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج
ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق و خسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى حشرهم)
اوله بعض العلماء بفتنة الاتراك واولوا خروج الدجال بظهور الشر والفساد
ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء
طلوع الشمس من مغربها تأويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ماينبغى
(والاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث

وآثار فى تفاصيلها وكيفياتها فليطلب فى كتب السير والتفسير والتواريخ
والمجتهد فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية) والمراد من الشرعيات
الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه (قد يخطئ ويصيب وذهب
بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية
التى لا قاطع فيها) اى لا دليل فيها قطعى مصيب (وهذا الاختلاف
مبنى على اختلافهم فى ان الله تعالى فى كل حادث حكما معينا) اى الحق
واحدام متعدد و ذهب الاشاعرة والمعتزلة الى انه متعدد و لهذا قالوا
كل مجتهد مصيب (ام حكمه) اى حكم الله تعالى (فى المسائل الاجتهادية
ماادى اليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية امان
لايكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ) اى
على تقدير ان يكون له حكم (امان لايكون من الله تعالى عليه) اى على حكم
معين (دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعى اوظنى فذهب الى كل احتمال
جماعة) فهذا اربعة مذاهب (والمختار) من المذاهب الاربعة (ان الحكم
معين وعليه دليل ظنى ان وجده) اى الدليل الظنى المجتهد (اصاب وان فقده
اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته) اى الحكم (لغموضه) اى الحكم (وخفائه
فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا) لبذله وسعيه فى طلب دليل الحكم
الشرعى (فلاخلاف على هذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف
فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب
بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور وانتهاء فقط اى بالنظر الى
الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب فى الدليل حيث اقامه على وجهه
مستجمعا بشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبارات) لقوله تعالى
فاعتبروا يااولى الابصار (وليس عليه) اى على المكلف (فى الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد
يخطئ بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا
جمع فتوى قيل فهمها بالوحى لكن ينسخ وحى داود عليه السلام بوحى
سليمان عليه السلام ولا يكون حجة فيمانحن فيه (ولوكان كل من الاجتهادين

اى اجتهاد داود وسليمان عليهما السلام (صوابا لما كان لتخصيص
سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ) اى حين
كون الاجتهادين صوابا (وفهمه) اى فهم الصواب (الثانى الاحاديث
والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت
متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام) بيان الترديد (ان اصبت فلك
عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفى حديث آخر جعل) اى الله
تعالى (للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله
تعالى عنه ان اصبت فمن الله والا فمنى اومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة
الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهاديات الثالث ان القياس) هذا دليل
الاجماع (مظهر لامثبت) فالمثبت سند ذلك المقياس هو النص (فالثابت
بالقياس ثابت بالنص معنى) ينتج ان الثابت لقياس واحد فاذا كان كذلك
فالمجتهد قد يخطئ ويصيب (وقد اجمعوا) الواو للحال (على ان الحق
فيما ثبت بالنص واحد لاغير الرابع) دليل معقول (انه لاتفرقة فى العمومات
الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد
مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الخطر) اى الحرمة
(والاباحة والفساد والصحة والوجوب وعدمه) يعنى اثبت المجتهد الواحد
بحرمة اكل الشئ الفلانى واخر اثبت حله فلو كان كل منهما مصيبا
لزم ان يكون الفعل الواحد متصفا بالمتنافيين هما الحرمة والحل قيل
لانسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين كاختلاف احكام الرسل بالنسبة
الى اقوام شتى فان نبينا عليه السلام وان بعث الى كافة الناس والكافة
للجملة لانها تكف الاجزاء من التفرق ونصبه على الحال لكن يجوز
ان يبعث اليهم باحكام مختلفة يؤيده قوله عليه السلام علماء امتى كانبياء
بنى اسرائيل (وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين
يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل
الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من
عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل
بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على

عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة) وهو الظاهر من
الجمع المعرف باللام اما اذا كان المأمور ملائكة الارض كما قيل فلايثبت
افضلية آدم عليه السلام على الملائكة كلهم (بالسجود لآدم عليه السلام
على وجه التعظيم و التكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك) اى اخبرنى
يارب (هذا الذى كرمت على انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين
ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثانى ان كل واحد
من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه
تفضيل آدم على الملائكة و بيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم
الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين والملائكة من جملة العالم) فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى فى بنى
اسرائيل وانى فضلتهم على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم دلالة هذه
الآية على تفضيل انبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
والجواب ان تخصيص اية معينة لايدل على تخصيص سائر الآيات وايضا
شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما كان
موجودا حال وجود بنى اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال
وجود آل ابراهيم وآل عمران (وقد خص من ذلك) يعنى اذا فضل آل
ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر افضل على الملائكة رسلا
اوغيرهم (بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى) عامة
البشر (معمولا به فيما عدا ذلك) اى فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة (ولاخفاء) جواب مايقال وهو ان العام المخصوص كيف يكون حجة
قطعية لهذا الحكم القطعى فاجاب بقوله ولاخفاء (فى ان هذه المسئلة ظنية
يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات
العلمية والعملية مع وجود العوايق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح)
اى ظهور (الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولاشك
ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل
فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة و بعض الاشاعرة
الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة

بالفعل متبرأة عن مبادى الشرور والافات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلطة والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلسفية دون الاسلامية) لان الملائكة ليسوا بمجردات عند الاسلامية بل اجسام لطيفة (الثانى ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتعلمون و يستفيدون منهم) اى من الملائكة (بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى) يعنى جبرائيل عليه السلام (و قوله تعالى نزل به) اى بالقرأن (الروح الامين و لاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله و الملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء عليهم السلام وماذاك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود ولان وجودهم) اى وجود الملائكة (اخفى فالايمان بهم اقوى و بالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح) اى عيسى عليه السلام قال المفسرون الاستنكاف والاستكبار واحد قال الكلبى لن يتعظم وقال الاخفش ومقاتل لن يأنف وقال الزجاج ليس يستنكف الذى تزعمون انه اله (ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك) اى القول (افضلية الملائكة المقربون من عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله) اى مثل هذا الكلام (الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لايستنكف من هذا الامر الوزير) الوزير اشتقاقه من الوزر وهو الجبل الذى يعتصم به لينجى من الهلكة فالوزير يعتمد الملك على رأيه فى الامور و يلتجئ اليه (ولا السلطان ولايقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل) اى بالفرق فى نفس النبوة (بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال غاية مافى الباب انه يلزم من هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى ابن مريم ولايلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذى هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لاقائل بالفصل (والجواب ان النصارى استعظموا المسيح) اى عدوا امرا عظيما (بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى

بل ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقال الله تعالى يبرئ الاكمه والابرص) اى الذى بعض بدنه ابيض و بعضه اسود (ويحيى الموتى بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد) الله (عليهم بانه لايستنكف من ذلك) اى كونه عبد الله (المسيح ولا من هو اعلى منه) اى من المسيح (فى هذا المعنى) اى فى كونه مجردا (وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام و يقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص و احياء الموتى والترقى) من الادنى الى الاعلى (والعلو انما هو فى امر التجرد واظهار الاثار القوية لا فى مطلق الشرف) الشرف فى اللغة المكان المرتفع العالى (والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة)

م

الحمد لله الذى منح علينا بلطائف عنايته ختام طبع هذه الحاشية الانيقة والترتيب الرشيقة عذب المنهل سهل المأخذ المنسوبة الى الفاضل الالمعى المشتهر بين المهرة برمضان افندى بن محمد الحنفى الماتريدى * على شرح العقائد للحبر الفاخر والبحر الزاخر * سعد الدين التفتازانى افاض الله سبحانه عليهما سجال رضوانه واسكنهما بحبوحة جنانه * فى زمن من اقام حدود الشرع المتين و شيد اركان حصون الملة الغراء وعماد الدين السلطان ابن السلطان * السلطان عبد المجيد خان * لازال ظلال حمايته الى غاية الدوران * بمعرفة اشوق الانام الى اسباغ رحمة ربه الحميد محمد سعيد * فى دار الطباعة العامره * وقد وافق الختام فى اوائل محرم الحرام لسنة خمس وستين و مائتين والف